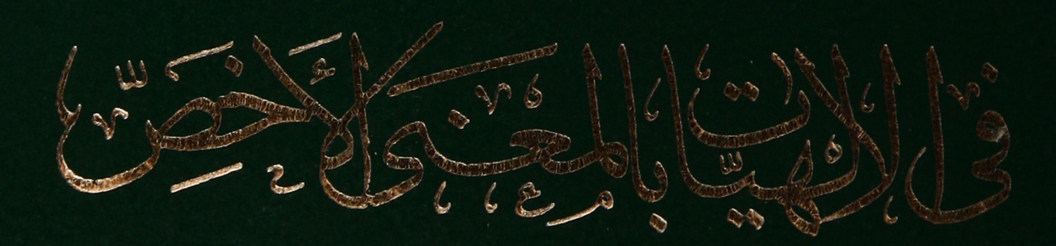
شرح غرر الفرائد

(شرح منظومهٔ حکمت)

حاج ملا هادی سبزواری

مقصد سوم



باهتمام

مهدی محقق

تهران ۱۳۷۸


McGill University
Library



یادبود

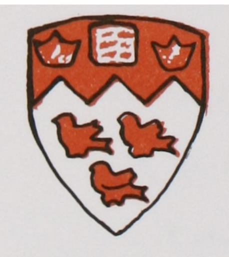
سی‌امین سال تاسیس

موسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ ـ ۴ ژانویه ۱۹۶۹

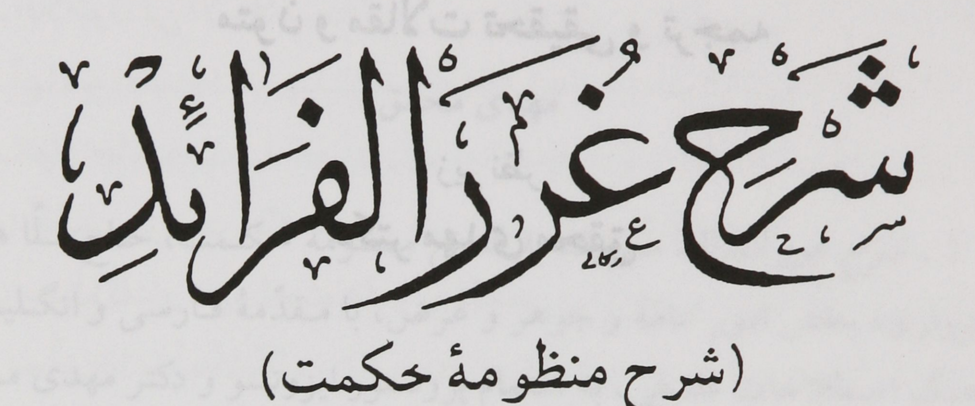




مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران
تهران - ایران

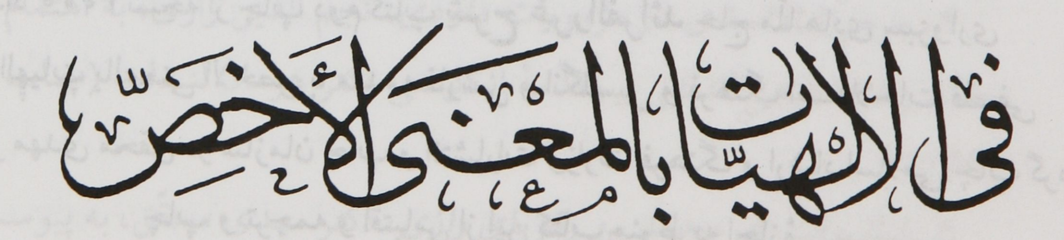
دانشگاه مک‌گیل
مونترآل - کانادا



(شرح منظومهٔ حکمت)

حاج ملا هادی سبزواری

مقصد سوم



باهتمام

مهدی محقق

تهران ۱۳۷۸

سلسلهٔ دانش ایرانی

۴۶

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ ـ ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹
صندوق پستی ۱۳۳ ـ ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ دوم کتاب **شرح غررالفرائد** حاج ملّا هادی سبزواری
بخش الهیات بالمعنی الاخصّ با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی
باهتمام دکتر مهدی محقق در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

شابک ۵ ـ ۱۲ ـ ۵۵۵۲ ـ ۹۶۴
بها ۲۲۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

انتشارات

مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

۱ ـ ***شرح غرر الفرائد*** معروف به شرح منظومهٔ حکمت، حاج ملّا هادی سبزواری، بخش امور عامّه و جوهر و عرض، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱

۲ ـ ***مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی*** (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).۴

۳ ـ ***تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری***، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقّق و مقدّمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اوّل، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۲

۴ ـ ***مرموزات اسدی در مزمورات داودی***، نجم الدّین رازی، به اهتمام دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).۶

۵ ـ ***فیلسوف ری محمّد بن زکریای رازی***، دکتر مهدی محقّق، به پیوست سه

---

* ـ شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانهٔ «سلسلهٔ دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانهٔ «مجموعهٔ تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانهٔ «مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی» است.

مقدّمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷).۱۴

۶ـ **منطق و مباحث الفاظ**، مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰).۸

۷ـ **افلاطون فی الاسلام**، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به اهتمام دکتر عبدالرّحمن بدوی(چاپ شده ۱۳۵۳).۱۳

۸ـ **انوار جلیّه**، ملّا عبداللّه زنوزی. به اهتمام سیّد جلال الدّین آشتیانی، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۴).۱۸

۹ـ **بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی**، از دکتر مهدی محقّق، با مقدّمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳).۱۷

۱۰ـ **جاویدان خرد**، ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی الدّین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدّمه بزبان فرانسه از پروفسور محمّد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵).۱۶

۱۱ـکتاب القبسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو با مقدّمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷).۷

۱۲ـ **ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد** معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۹).۱۰

۱۳ـ**جشن‌نامه کربن**، مجموعهٔ رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیّد حسین نصر(چاپ شده ۱۳۵۶).۹

۱۴ـ *دیوان ناصرخسرو* (جلد اوّل، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوّم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۲۱

۱۵ـ *دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی* شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجاتی با مقدّمهٔ انگلیسی از نوش‌آفرین انصاری (محقّق) (چاپ شده ۱۳۵۷).۲۰

۱۶ـ *الامد علی الأبد*، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدّمه آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).۲۸

۱۷ـ *الدّرة الفاخرة*، عبدالرّحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیّه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدّمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸).۱۹

۱۸ـ *شرح فصوص الحکمة*، منسوب به ابونصر فارابی، از محمّد تقی استرآبادی، به اهتمام محمّدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمهٔ آن دو مقاله از دکتر سیّد ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).۲۲

۱۹ـ *کاشف الاسرار*، نورالدّین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدّمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴).۵

۲۰ـ *رباب نامه*، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدّین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدّمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷).۲۳

۲۱ـ *تلخیص المحصّل*، خواجه نصیرالدّین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۴

۲۲ـ *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص* (شرح فصوص الحکم محیی الدّین ابن عربی)، رکن الدّین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدّین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).۲۵

۲۳ـ **بنیاد حکمت سبزواری**، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمه‌ای از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸).۲۹

۲۴ـ **شرح بیست و پنج مقدّمهٔ ابن میمون**، ابوعبداللّه محمّدبن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جعفر سجّادی و ترجمهٔ انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۶

۲۵ـ ***الشّامل فی اصول الدّین***، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدّمهٔ آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).۲۷

۲۶ـ **جام جهان نمای**، ترجمهٔ فارسی کتاب التّحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی و محمّد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).۱۵

۲۷ـ **معالم الدّین و ملاذ المجتهدین** معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدّین شهید ثانی، با مقدّمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴).۳۰

۲۸ـ **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید**، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیلهٔ استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲).۳۵

۲۹ـ ***المبدأ و المعاد***، شیخ الرّئیس ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبداللّه نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).۳۶

۳۰ـ **یادنامه ادیب نیشابوری**، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعهٔ مقالات در مباحث علمی و ادبی، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۳

۳۱ـ ***شرح الالهیّات من کتاب الشّفاء***، ملّا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق با مقدّمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵).۳۴

۳۲ـ **_الباب الحادی عشر_**، **العلّامة الحلّی**، **مع شرحیه** : **النّافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر**، **مقداد** بن عبداللّه السیّوری. **مفتاح الباب**، ابوالفتح بن **مخدوم الحسینی العربشاهی**، باهتمام **دکتر مهدی** محقّق (**چاپ شده ۱۳۶۵، چاپ دوم و سوم آستان قدس** رضوی **مشهد** ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰).۳۸

۳۳ـ **_دانشنامه در علم پزشکی_**، **حکیم میسری** (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، باهتمام **دکتر** برات زنجانی و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (**چاپ شده ۱۳۶۶**).(۲)

۳۴ـ **_دو فرس نامهٔ منثور و منظوم_**، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، باهتمام **علی سلطانی گرد فرامرزی** و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶).(۳)

۳۵ـ **_مفتاح الطّب و منهاج الطّلاب_**، ابوالفرج علیّ بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامهٔ دانشجویان آن)، باهتمام دکتر مهدی محقّق و استاد محمّدتقی دانش پژوه، و تلخیص و ترجمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۱)

۳۶ـ **_آثار و أحیاء_**، رشیدالدّین فضل اللّه همدانی (متن فارسی دربارهٔ فن کشاورزی) باهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸).(۴)

۳۷ـ **_دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی_**، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰

۳۸ـ **_اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات_**، محمّدبن محمّدبن نعمان ملقّب به شیخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدّمهٔ انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، باهتمام دکتر مهدی محقّق (چاپ شده ۱۳۷۲).۴۱

۳۹ـ **_دیوان محمد شیرین مغربی_**، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوئیزان و مقدّمه پروفسور انماری شیمل و ترجمهٔ فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳

۴۰ـ **_الشّکوک علی جالینوس_** محمّد بن زکریای رازی، با مقدّمهٔ فارسی و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]

۴۱- ***بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)***، ابوالعبّاس فضل بن محمّد الّلوکری، با مقدّمهٔ عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳). [۲]

۴۲- ***الأسؤلة و الاجوبة***، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمامِ پاسخ‌های مجدّدِ ابوریحان و دفاعِ ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمامِ دکتر مهدی محقّق و دکتر سیّد حسین نصر، (چاپ شده کوالالامپور ۱۳۷۴). [۳]

۴۳- ***درآمدی بر جهان شناسیِ اسلامی***، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از محمّد حسین ساکت و حسن میانداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمّدرضا جوزی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرحِ حالِ نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴- ***جراحی و ابزارهای آن***، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمهٔ فارسیِ بخشِ سی‌امِ کتاب ***التّصریف لمن عجز عن التّألیف***، به اهتمامِ استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵- ***اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)***، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از احمد آرام با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶- ***مراتب و درجات وجود دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس***، ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقّق در شرح حال نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷- ***طبّ الفقراء و المساکین***، ابن جزّار قیروانی، باهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۸]

۴۸- ***چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی***، دکتر مهدی محقّق، بانضمام کارنامهٔ علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۹]

۴۹ـ***کتاب المناهج فی المنطق***، صائن الدّین ابن ترکهٔ اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]

۵۰ـ ***شرح کتاب القسبات میرداماد***، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سیّد احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۱]

۵۱ـ کتاب ***تقویم الایمان***، محمّد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به ***کشف الحقائق*** از میر سیّد احمد علوی، و ***تعلیقات*** آن از ملّا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]

۵۲ـ کتاب ***الإصلاح***، ابو حاتم احمد بن حمدان الرّازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدّمهٔ انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمهٔ فارسی آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۲

۵۳ـ کتاب ***حدوث العالم***، افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان بانضمام ***الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیّا***، الشّیخ الرّئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدّین رازی و فرید الدّین غیلانی، با مقدّمه به زبان فرانسه از پروفسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۳

۵۴ـ ***الدّراسة التّحلیلیّة لکتاب الطّبّ الرّوحانی لمحمّد بن زکریّا الرّازی***، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطّی، باهتمام دکتر مهدی محقّق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۴

۵۵ـ ***هزار و پانصد یادداشت*** در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۵

۵۶ـ ***شرح غررالفرائد*** معروف به ***شرح منظومهٔ حکمت***، ***حاج ملّا هادی سبزواری***، بخش ***الهیّات بالمعنی الأخصّ***، با مقدّمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷).۴۶

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز　　　　بی‌نام تو نامه کی کنم باز

شکر و سپاس خداوند بزرگ را که اکنون که سی سال از انتشار نخستین شماره از «سلسلهٔ دانش ایرانی» یعنی **شرح منظومهٔ حکمت** سبزواری (مقصد اوّل: امور عامّه، مقصد دوم: جوهر و عرض) و ده سال از نشر جلد دوم (مقصد سوم: الهیّات به معنی اخصّ) می‌گذرد علی‌رغم دشمنی و تشنیع سپاه جهل نسبت به این حرکت علمی، ما موفّق شدیم که این جریان را ادامه دهیم. همچنانکه مکتب علمی سبزواری را با نشر **شرح منظومهٔ** سبزواری و ترجمهٔ انگلیسی آن و **تعلیقهٔ آشتیانی** بر آن و **بنیاد حکمت سبزواری** به جهان دانش معرفّی کردیم مکتب میرداماد را با نشر کتاب **قبسات** و مقدّمه‌های انگلیسی و فارسی آن و **تقویم الایمان** او و **کشف الحقائق** و **شرح قبسات** از شاگرد توانای او میر سیّد احمد علوی به اهل علم عرضه داشتیم. آثار ناشناخته‌ای از بزرگان علم و دانش ایران را همچون **بیان الحق** ابوالعبّاس لوکری و **المناهج فی المنطق** صائن الدّین ابن ترکهٔ اصفهانی و **حدوث العالم** فرید الدّین غیلانی را به تاریخ اندیشه و تفکّر این مرز و بوم افزودیم. در مبانی علم توحید و کلام **شرح باب حادی عشر** علّامهٔ حلّی و **اوائل المقالات** شیخ مفید و **تلخیص المحصّل** خواجه نصیرالدّین طوسی را به شیعیان اهل بیت عصمت و طهارت تقدیم داشتیم. به دوستداران زبان فارسی و اهل بینش و عرفان **کاشف الاسرار** نورالدّین اسفراینی و **رباب نامه** سلطان ولد فرزند مولانا و **دیوان محمّد شیرین مغربی** را هدیه کردیم. ترجمهٔ **التّصریف** زهراوی ما تصوّر باطل اینکه پزشکی و جرّاحی از ابتکارات غرب بوده و ما ریزه خوار سفرهٔ علمی آنان بوده‌ایم

از سر دانشجویان عزیز کشورمان زدود، و **شرح الهیّات شفای ملّا مهدی نراقی** و **الشّکوک علی جالینوس** رازی ما خیال محال غربیان را مبنی بر اینکه مسلمانان نبوغ علمی نداشته‌اند ابن سینا بازنوشتی‌ازارسطو و رازی رونوشتی‌ازجالینوس‌بوده است از صفحات تاریخ فلسفه و پزشکی محو کرد.

این جای بسی سپاس از درگاه خداوند است که در دورانی که پاداش اهل علم جای خود را به پادافراه داده، و کوشش‌های علمی که می‌باید موجب ترفیع مقام دانشمندان شود سبب تنزّل مرتبت آنان گردیده، و مدرّسان عالم به کنج انزوا پناه برده و جای آنان را مهوّسان عامی گرفته‌اند که «تصدّر للتّدریس کلّ مهوّس»، ما موفّق گشتیم حدود شصت مجلّد از نفیس‌ترین و باارزش‌ترین آثار بزرگان و مفاخر این سرزمین را زنده و احیاء کنیم همان بزرگانی که در دوران زندگی خود از دست جَهَله روزگار به گوشه‌های عزلت و گمنامی پناه می‌بردند که به قول سعدالدّین تفتازانی: «أشفت شموس الفضل علی الافول و استوطن الأفاضل زوایا الخمول» و فقط گاه گاه ناله‌ها و شکایت آنان در مقدّمه‌های آثارشان نمودار می‌گردید همچون ملّاصدرا که در آغاز اسفار خود می‌گوید: آنان که در دریای جهل و حماقت بیشتر فرو رفته‌اند در زمان ما عالم‌تر و فاضل‌تر محسوب می‌شوند، و یا ملّا مهدی نراقی که در آغاز شرح خود بر الهیّات شفای ابن سینا می‌گوید: خانه‌های علم خالی و خراب، و آثار و نشانه‌های آن کهنه و مندرس گردیده است، و بالاخره حاج ملّا هادی سبزواری که در آغاز شرح منظومه می‌گوید که خشکسالی حکمت و نباریدن ابرهای رحمت زمان ما را فراگرفته و مردم از حق به باطل پرداخته و عشق به تاریکی (= غسق) آنان را از شناخت پروردگار سپیده‌دم (= ربّ الفَلَق) بازداشته است.

بمصداق: و إن تعُدّوا نعمة اللّه لا تُحصوها باز هم باید از ایزد متعال شاکر باشم که در

ریعان شباب و عنفوان جوانی چندین چراغ فروزان فرا راه من داشت که بر ذمّهٔ خود می‌دانم که از پنج تن که در فراگیری **شرح منظومهٔ حکمت** سبزواری مدیون آن بزرگواران هستم نام ببرم: میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، شیخ محمّد تقی آملی، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، شیخ مهدی الهی (محی‌الدّین) قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن شعرانی ـ أفاض اللّه تعالی علیهم شابیب غفرانه و أسکنهم فرادیس جنانه ـ و این مجلّد را به روح پرفتوحشان تقدیم نمایم که کلّ خیرٍ عندنا من عندهم.

امید است حال که سه مقصد از شرح منظومه در اختیار طلّاب علم و جویندگان دانش قرار می‌گیرد خداوند توفیق ارزانی دارد که بخش چهارم و پنجم و ششم و هفتم آن را که دربارهٔ طبیعیّات، نبوّت، معاد و اخلاق است بهمین روش آماده و آن را در «سلسهٔ دانش ایرانی» به اهل دانش و بینش تقدیم داریم بعون اللّه و لطفه تعالی

مهدی محقق

تهران شانزدهم فروردین ماه ۱۳۷۸ هجری شمسی

مطابق با عید سعید غدیر خم سال ۱۴۱۹ هجری قمری

التي من صقع الفاعل وفي الثانية تكلّم في المظلم والظلمات التي من ناحية القابل حتى
يظهر للناقد البصير والمتوقّد الخبير ان الملك بعزتهم والانوار من صقعه وانه
نور كل نور وظهور كل ظهور والفعليات والكمالات كلها طوارق وعواري
للمواد وليس لها في ذواتها الا الفقر والامكان فان نسبة الشيء للفاعل بالوجوب
والوجدان والى قابله بالامكان والفقدان فاذا اخذت المهيات و
المواد بشرط لا ظهرت معايبها ومساويها ولمن البقاء والدوام لباريها
ولمن الثبات والفعلية تعودان للعالم الربوبية ولمن الدنيا وفي نشأة الطبيعة
دائرة فانية كانها متجددة حادثة «واتقن صنع الفلك الدوار
في مقادير تبرّجه» انما سمّي الفلك فلكاً تشبيها بفلكة المغزل في
الدوران وفي ان يكون له المنطقة والمحور والقطبان والفرس سموه آسمان
تشبيها له بالرحى لان آس بلغتهم الرحى ومان كلمة التشبيه والله سبحانه
اتقن صنع الفلك ذاتاً وصفة اما الذات فلان مادته اقوى من المادة
العنصرية حيث ان مادة الفلك مخالفة بالنوع لمادة العناصر بل المواد
العشر للعوالم العشر متخالفات بالنوع ونوع كل واحدة منها منحصر
في شخص فالمادة العنصرية لضعفها مشتركة بين العناصر والمواليد
تخلع صورة منها وتلبس اخرى والمادة الفلكية لقوتها تتأبى كل نوع
منها عن قبول غير صورتها ولا تخلي سبيلها وصورته احكم الصور

ادل العقل

خط حاج ملاهادی سبزواری

شرح دعای صباح

دستخط سبزواری و تعلیقات رفیعی قزوینی

با لطف فاضل ارجمند آقای سهاعلی مددی بدست آمد

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار چاپ اوّل

درسال ۱۳٤۸ بخش امورعامّه و جوهر وعرض ازشرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت حاج ملّا هادی سبزواری بوسیلهٔ مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مکگیل شعبهٔ تهران چاپ ومنتشر گشت ومورد استقبال فراوان قرارگرفت چنانکه چاپ دوم آن هم که درسال ۱۳٦۰ منتشر شد بسیار زود نایاب گردید . درهمان زمان تصمیم من وهمکاران ارجمندم براین بود که حدود پنجاه متن مهم فلسفی وکلامی و منطقی اسلامی راکه بیشتر بوسیلهٔ دانشمندان ایرانی وعلمای شیعه تدوین شده با سبک واسلوب علمی تصحیح و چاپ ومنتشر کنیم ودراین راه توفیق های فراوانی بدست آوردیم که نشر کتاب های منطق ومباحث الفاظ (مجموعهٔ دوازده رساله وچند مقاله) درمنطق، و قبسات میرداماد درفلسفه ، و تلخیص المحصّل خواجه نصیرالدّین طوسیدرکلام شیعه نمونهای ازآن کوشش ها بشمار میرود . باز نشستگی نابهنگام من از دانشگاه ، و مسافرت های پی درپی بهخارج تهران وایران برای تدریس ، و عدم توجّه مقامات علمیکشور به نشر میراث علمی، ومضایق مادّی ومعنوی این حرکت رابطیء وکُند ساخت لذا تهیّه این مجلّد به تعویق افتاد و شرح منظومه از روی چاپهای سنگی دورهٔ ناصرالدّین شاه با همان وضع نامطلوب بصورت افست مکرّر اندر مکرّر چاپ شد و دریک مورد هم که چاپ حروفی ازآن صورت گرفت چندان نواقص درآن وجود داشت که قابل عرضه به مجامع علمی نبود از جمله آنکه ارجاع به نسخهای خطّی از شرح منظومه داده شده بود که چنین نسخهای وجود خارجی نداشت و علی الظّاهر

حروف چینی آن از روی چاپ ما صورت گرفته بود که اغلاط آن هم اصلاح نشده بود. همین آشفتگی در کیفیّت عرضهٔ میراث علمی، وعدم توجّه به‌نشر آثار علمی نفیس اسلامی موجب شده که بازار افست ازروی انتشارات کشورهای عربی وشبه قارّه حتی چاپهای ترکیهٔ دورهٔ شاهان عثمانی رونق گیرد و در نتیجه در همه جا ما را به تن زدن ازکوشش در راه علم و جهل‌گرایی و آماده خواری متّهم سازند و این فرصتی بدست آن کسان داده که فرهنگ اصیل ایرانی واسلامی ما را یا به «تُراث‌عرب» ویا به« تمدّن آسیای مرکزی»منسوب دارند ومسؤولان علم ودانش کشورهم نظاره‌گر این جریان اند تا به آنجا که درمجموعه‌هائی که در معرّفی فرهنگ و تمدّن و علوم اسلامی بوسیلهٔ مجامع بین المللی با نفقهٔ کشورهای مختلف ازجمله ایران نشر می‌شودبرای تحریر بخش هائی که مربوط به ایران وفرهنگ شیعه است از دانشمندان ایرانی برای تحریردعوت نمی شود، ودیگران آن را چنانکه می‌خواهند می‌نویسند، و همان ملاك شناسائی وارزیابی فرهنگ اصیل ما درجهان قرار می‌گیرد.

اکنون ازخداوند بزرگ بسیارسپاسگزارم که علی رغم گرفتاریها ونابسامانی‌زندگی علمی‌ام که جایگاه و پایگاه ثابت واستواری ندارم توفیق این را عطا فرمود که بخش الهیّات خاص از شرح منظومه را بهمان سبک و روش جلد اوّل پس از بیست سال فاصله بانجام رسانم، وازگروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیّات وعلوم انسانی که پیشنهاد چاپ آن را به سازمان انتشارات دانشگاه کرد تشکر می‌نمایم، و امیدوارم که فرصت و امکان چندان دست دهد که آن هدف نخستین یعنی‌نشر آثار برجسته و ارزنده بااسلوب و روش‌علمی ومعرّفی وعرضهٔ آن به‌جهان علم جامهٔ عمل بخود بپوشد تا ما دربرابر نسل جوان که جویای علم ودانش وپایه گذار فرهنگ اصیل آینده این کشور است شرمنده نباشیم بحول الله تعالیٰ وقوّته.

بیست وپنجم ابان ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی

مهدی محقّق

فهرست مطالب كتاب

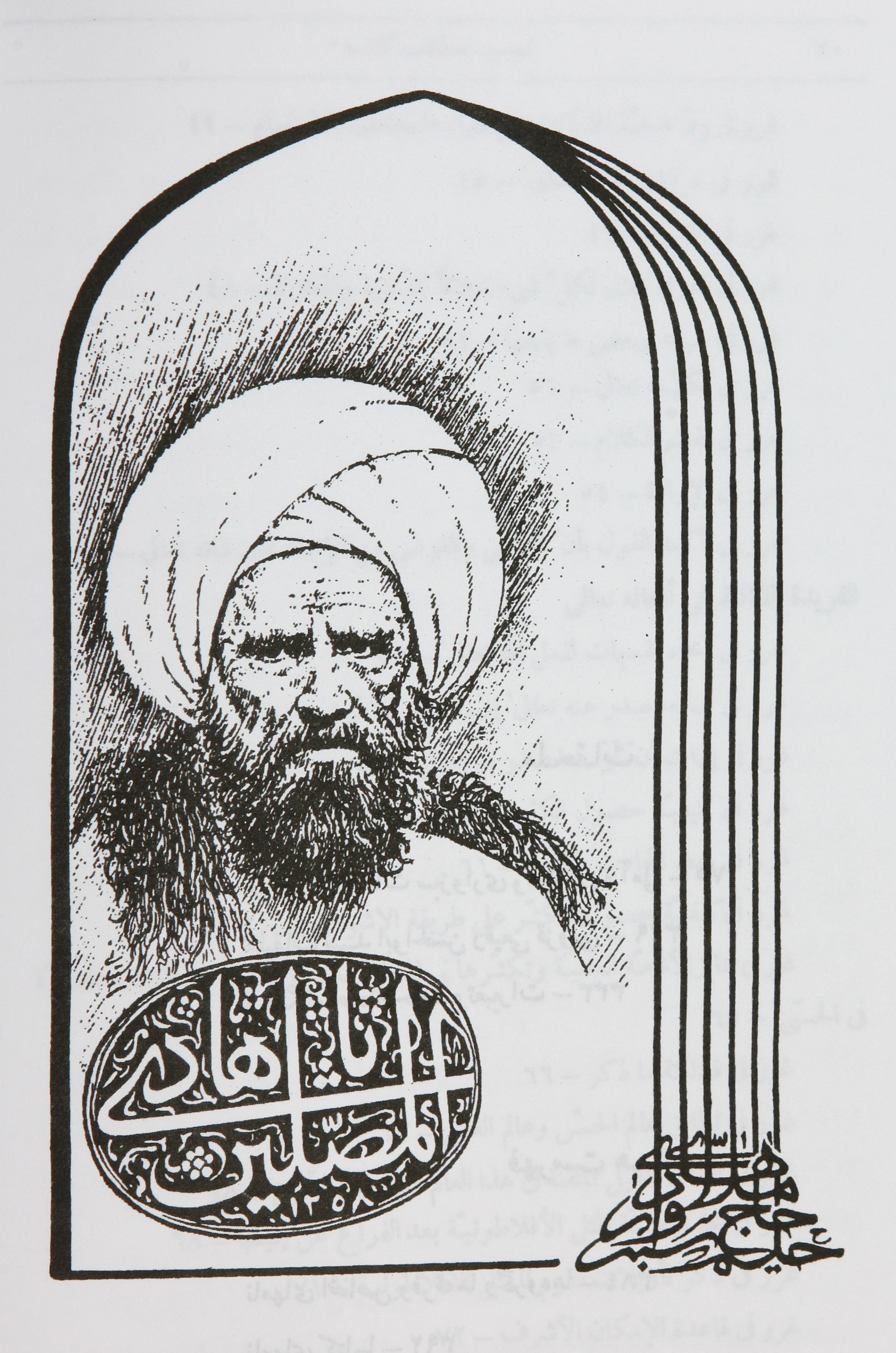
الفريدة الأولىٰ فى أحكام ذات الواجب بهر برهانه

الفريدة الثّانية فى أحكام صفاته علت آياته

الفريدة الثّالثة فى أفعاله تعالى

ملحقات

فهرست ها


یا هادی المضلین
١٢٥٨
حاج ملا هادی سبزواری

بسم الله الرحمن الرحيم

الفريدةُ الاولیٰ في أحكام ذاتِ الواجب بهرَ برهانُه

غررٌ في إثباته تعالیٰ

مَا ذَاتُهُ بِذاتِهِ لِذاتِهْ مَوجُودٌ الحقُّ العَلِي صِفَاتِهْ

إذَا الوُجُودُ كَانَ واجِباً فَهُوْ وَمَعَ الإمْكانِ قَدِ استَلزَمَهُ

وَقِسْ عَلَيهِ كُلَّمَا لَيْسَ امْتَنَعْ بِلَا تَجَسُّمٍ عَلَى الكَوْنِ وَقَعْ

ثُمَّ ارجِعَنْ وَوَحِّدَنْهَا جُمَعَا فِي الذَّاتِ والتَّكثِيرِ فِيمَا انتَزَعَا

ثُمَّ الطَّبِيعيُّ طَرِيقَ الحَرَكَة يَأخُذُ لِلْحَقِّ سَبِيلاً سَلَكَهْ

مَنْ فِي حُدُوثِ العَالَمِ قَدِ انتَهَجْ فَإنَّهُ عَنْ مَنْهَجِ الصِّدْقِ خَرَجْ

غررٌ في توحيده

صِرفُ الوُجُودِ كَثرَةً لَمْ تَعرِضَا لِأنَّهُ إمَّا التَّوحُّدَ اقتَضیٰ

فَهُوَ، وَإلّا وَاحِدٌ مَا حَصَلا أوْ كَانَ فِي وَحْدَتِهِ مُعَلَّلا

تَرَكُّبٌ أيضاً عَراهُ إنْ يُعَدْ مِمَّا بِهِ امْتَازَ وَمَا بِهِ اتَّحَدْ

غررٌ في ذكر شبهة ابن كمونة ودفعها

هُوِيَّتَانِ بِتَمامِ الذَّاتِ قَدْ خَالَفَتا لِابْنِ الكَمُّونَةِ اسْتَنَدْ

وَادفَعْ بِأنْ طَبِيعَةً مَا انْتَزَعَتْ مِمَّا تَخَالَفَتْ بِمَـا تَخالَفَتْ

بَلْ إنْ سَئَلْتَ الحَقَّ غَيرُ وَاحِدٍ لَيْسَ مُعَنْوَناً لِمَعْنًى فَـارِدٍ

إذِ الخُصُوصِيَّةُ إمّـا تُعْتَبَرْ فِي أخْذِهِ فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ الأُخَرْ

أوِالخُصُوصِيَّةُ لَيْسَتْ تُشْتَرَطْ فَالوَاحِدُ المُشْتَرِكُ المَحْكِي فَقَطْ

بُرْهَانٌ آخَرَ عَلَى التَّوحِيد

وَحَيْثُ لَا مَوضُوعَ أَو مَهِيَّـة وَلَا هَيُولى كَيفَ الاثْنَيْنِيَّـة

غُرَرٌ فِي تَوحِيدِ إلٰهِ العَالَم

فِي الحِسِّ عَالَمَينِ يُبْطِلُ الخَلَا تَخَالَفَـا بِالنَّوعِ أَوْ تَمَاثَـلَا

إنَّ السَّمَاءَ كُلَّـهُ أَحْيَـاءُ وَالشَّمْسُ قَلْبٌ غَيرُهَا الأعْضاءُ

وَالعُنْصُرِيْ ثَقِيلاً أو خَفِيفـاً بِجَنْبِ الأفلاكِ بَدَا طَفِيفـاً

بَلْ جَعَلَ القَومُ أُولُوالفَطَانَـة عَنَاصِراً كَحَجَرِ المَثَـانَة

فَبِالنِّظَـامِ الجُمَلِيِّ العَـالَمُ شَخْصٌ مِنَ الحَيَوَانِ لَا بَلْ آدَمُ

لٰكِنَّ لَارَأسَ لَهُ وَلَا ذَنَبْ كَمَا لَـهُ لَيْسَ تَشَهٍّ و غَضَبْ

فَمَعَ تَعَدُّدٍ تَوَارُدُ العِلَـلْ عَلَى المُشَخَّصِ الَّذِيْ قَدِ انْفَعَلْ

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الثَّنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدَ حِكْمِيَّة

ثُمَّ الْوُجُودَ اعْلَمْ بِلَا الْتِبَاسِ خَيراً هُوَ النَّفْسِيُّ والقِيَـاسِيْ

وَالخَيْرُ كَالشَّرِّ احْتِمالًا حَوِيَا المَحْضَ والكَثِيرَ والمُسَاوِيا

فَالمَحْضُ كَالعُقُولِ وَالَّذِيْ كَثُرْ خَيْرَاتُهُ مِثْلُ المَعَالِيلِ الأُخَرْ

إذِ الكَثِيرُ الخَيْرِ مَعَ شَرٍّ أقَلْ فِی تَرْكِهِ شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلْ
تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وما تَمَاثَلَا شَرّاً كَثِيراً مَعَ مُسَاوٍ ابْطَلَا
وَالشَّرُّ أعدامٌ فكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ يَقُولُ باليَزْدانِ ثُمَّ الأَهْرَمَنْ
وإنْ عَلَيْكَ اعتاصَ تَأْثِيرُ العَدَمْ مِزْ سَلْبِ قَرْنٍ مِنْكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ

غُرَرٌ فِی بَسَاطَتِهِ تعَالیٰ

كَمَا هُوَ الوَاحِدُ إنَّهُ الأَحَدْ لَيْسَ لَهُ الأَجْزَاءُ لَاأَجْزَاءَ حَدّْ
وَ مَدَّةٌ وصُورَةٌ عَيْنِيَّة ذِهْنِيَّةٌ كَذَا وَلَا كَمِّيَّة
لَوْ وَجَبَتْ خُلْفٌ بِلَا التِبَاسِ إذْ بَيْنَهَا الإمْكَانُ بِالقِيَاسِ
واحْتَاجَ فِی الوُجُودِ أَوْ تَقَوُّمَا كَمَا إذا أَمْكَنَتْ أَيضاً لَزِمَا

الفَرِيدَةُ الثّانيةُ فِیْ أحْكَامِ صِفَاتِهِ عَلَتْ آيَاتُهُ

غُرَرٌ فِیْ تَقْسِيمِهَا

بالسَّلْبِ والثُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبْ ثَانٍ حَقِيقِيًّا بَدَا أَوْ مِنْ نَسَبْ
قَسِّمْ حَقِيقِيّاً إلیٰ مَحْضٍ وَذِیْ إضَافَةٍ كَالحَیِّ والعِلْمِ خُذِیْ
ثُمَّ الإضَافِيَّةُ وَالسَّلْبِيَّة كَعَالِمِيَّةٍ وَ قُدُّوسِيَّة

غُرَرٌ فِیْ أنَّ أيّاً مِنَ النُّعُوتِ عَيْنٌ وَأيّاً مِنْهَا زَائِدٌ

إنَّ الحَقِيقِیَّ مِنَ المُضَافِ زِيْدَ عَلیٰ الذَّاتِ بِلَا خِلَافِ
لٰكِنْ مَبَادِيْهَا لِقَيُّومِيَّة تَرْجِعُ ، ذِیْ نِسْبَةٌ إشْرَاقِيَّة
وَوَصْفُهُ السَّلْبِیُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فِی سَلْبِ الاحْتِيَاجِ كُلّاً أدْرِجا

إنَّ الحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهْ بِشُعْبَتَيْهَا هِيَ عَيْنُ ذَاتِهْ
إِذْ ذَاتُـهُ مُطَابِقٌ لِلْحَمْـلِ وَجِهَـةُ القَبولِ غَيْرُ الفِعْـلِ

غُرَرٌ فِيْ أنَّها مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الأخرىٰ

واتَّحَدَتْ فِى الذَّاتِ لَا مَفْهُومَا كَكَوْنِكَ المَقْدُورَ و المَعْلُومَا
فَصِرفُ كَونٍ ظَاهِرٌ ظُهُورٌ وَ مُظْهِـرٌ لِلْغَيْرِ فَهُوَ نُورٌ
وَإِذْ إفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِـرٌ لُزُومُهـا لِلنُّورِ فهو قَـادِرٌ
وَالحَيُّ دَرَّاكاً وَ فَعَّالًا بَدَا فَالنُّورُ حَيٌّ حَيْثُ فِيهِ وُجِـدا
وَإِذْ ظُهُورُ مَرْجِعِ الْعِلْمِ فَهُـوْ عِلْمٌ وَقِسْ سَائِرَ الأَوصافِ لَهُ

غُرَرٌ فى ذِكْرِ أقْوَالِ المُتَكَلِّمِينَ فِيْ هٰذا البَابِ

وَ الأَشْعَرِيُّ بِازْدِيَادٍ قَائِلَة وَ قَالَ بِالنِّيَابَةِ المُعْتَزِلَـة
وَ نَغْمَةُ الحُدُوثِ فِى الطُّنْبُورِ قَدْ زَادَهَا الخَارِجُ عَنْ مَفْطُورِ
مَـا وَاجِبٌ وُجُودُهُ بِذَاتِـهْ فَوَاجِبُ الوُجُودِ مِنْ جِهَاتِـهْ

غُرَرٌ فِيْ أنَّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِذَاتِهِ

وَ هُوَ تَعَـالىٰ عَالِمٌ بِالذَّاتِ إِذْ مِنْهُ وُجُودُ عَالِمِى الذَّاتِ أُخِذْ

بُرْهَانٌ آخَر

وَ كُلُّ مَا جُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَـا تَجَرُّدُ العَاقِلِ أيضاً حُتِمـا
إِذْ عَقْلُهُ إِمَّا لَهُ الإِمْكَـانُ أَوْ لَا، وَ هٰذا الظَّاهِرُ البُطْلَانُ

ثُمَّ الجَوَازُ إنْ بِتَغْيِيرٍ فَـذَا خُلْفٌ، إذِ المَوضُوعُ عَقلًا أُخِذَا
وَ دُونَهُ بِالفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُـوْ عَاقِلُـهُ بالفِعْلِ إذْ ضَايَفَـهْ
مَا غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولَا لَمْ يُلْفَ ، عَقلٌ عَاقِلاً مَعْقُولَا

غُرَرٌ فِيْ عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

وَ عَالِـمٌ بِغَيْرِهِ إذا اسْتَنَدْ إلَيْهِ وَ هُوَ ذَاتُهُ لَقَدْ شَهِـدْ
بِالسَّبَبِ الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبْ عِلْمٌ بِمَـا مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَبْ

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الأقوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

قَدْ قِيلَ لا عِلْـمَ لَهُ بذَاتِـهِ وَ قِيلَ لَا يَعْلَـمُ مَعْلُولَاتِهِ
وَ مُثْبِتٌ لِعِلْمِهِ بِمَا جَعَـلْ إمّا يَقُولُ إنَّهُ عَنْـهُ انْفَصَلْ
أوْ لَيْسَ مَفْصُولًا، فَأَمّا المُبْتَدَا إمّا هُـوَ المَعدُومُ ثَابِتاً بَـدَا
عَيْناً فَهٰذا مَذْهَبُ المُعتَزِلَـة أوْ ذِهْناً الصُّوفِيَّةُ ذَا قَائِلَـة
أوْ ذُو وُجُودٍ لَيْسَ ذَا ثَبَـاتِ فَمُثُلٌ قَائِمَـةٌ بِالـذَّاتِ
مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونَ اشْتَهَرْ وَ دُونَ سَبَقٍ إنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرْ
فِي الكُلِّ نَفْسُ كونِهَا الْعَيْنِيَّة فَذَاكَ قَولُ الشَّيْخِ الإشْرَاقِيَّـة
وَ إنْ يَكُنْ فِي البَعْضِ كَالعَقْلِ ارْتَسَمْ
صُورُ الأشيَـا فِيـه ذَاتَـاً لَيْسُ أمْ

أَمّا الَّذِيْ لَيْسَ يُرَى انْفِصالُهْ إنْ كانَ غَيْرُهُ عَلَا جَلَالُهْ
مُرْتَسِماً فَذَا بِغَيْرِ مَيْنِ لِأنْكَسِيمايِسَ و الشَّيخَينِ
أوغَيْرِ بالمَعْقُولِ لَامَحْسُوسِ إنْ يَتَّحِدْ فَهُوَ لِفَرْفُورِيُوسِ
وَدُونَهُ فَالذَّاتُ الإجمالِيُّ مِنْ عِلْمٍ فَإنْ بِكُلِّ الأشياءِ زُكِنْ
لِلْمُتَأَخِّرِينَ أوْ بِالبَعْضِ تَفْصِيلُ البَعْضِ لَهُ ذَا المَرضِيْ

غُرَرٌ فِي أنَّ عِلْمَهُ بِالأشْياءِ بِالعَقْلِ البَسيطِ وَالإضافَةِ الإشراقيّة

الذَّاتُ عِلَّةٌ لِذَاتٍ مَا عَدَا والْعِلْمُ لِلْعِلْمِ وَحَيْثُ اتَّحَدَا
بِمَا تَلَوْنَا لَكَ عِلَّتَاهُمَا فَاقْضِ بِأَنْ وُحِّدَ مَعْلُولَاهُمَا
فَعِلْمُهُ قَدْ كَانَ نُورِيَّتَهُ وَكَانَ نُورِيَّتُهُ قُدْرَتَهُ
قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الإشْرَاقِيْ وَفَيضُهُ المُقَدَّسُ الإطْلاقِي
صِرْفُ الوُجُودِ نِسْبَةٌ ذِهْنِيَّة يَنْفِيْ ، لِذَاكَ الصِّفَةُ مَنْفِيَّة
وَالْعِلْمُ الإجْمَالِي الكَمَالِيُّ لَدَيْ عِلْمٌ بِتَفْصِيلٍ بِذَاتِ كُلِّ شَيْءٍ
لَمْ تَكُ بِالسَّلْبِ البَسِيطِ فِى الأزَلْ لكِنَّ مَا بِهِ انكِشَافُهَا حَصَلْ
وُجُودُهَا بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقْ كَمَا بِمَا انْضَافَ إلَيهَاقَدْ لَحِقْ
وَلَيْسَ مَجْدٌ إنْ وُجُودُهَاانكَشَفْ بَلِ انكِشَافٌ فِي انكِشَافِهِ شَرَفْ
فَذَاتُهُ عَقْلٌ بَسِيطٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَعْقُولٍ وَالأمْرُ تَابِعٌ

غُرَرٌ فِي رَدِّ حُجّةِ المَشّائين عَلىٰ كَونِ عِلمِهِ تَعالىٰ بالارْتِسامِ

وَقَولُهُمْ عِلْمُهُ الأَشيا فِي الأَزَلْ إمّا بالارتِسام فِيالذّاتِ حَصَلْ

فَهُوَ ، وَ إلّا الخلقُ كانَ أزَلِيْ أَوْ مَيْزُهُ وَ عِلْمُهُ لَمْ يَحْصُلِ

أوْ يَثبُتُ المَعْدُومُ أوْ يَكُنْ مُثُلْ أَوْ غَيْرُهُ وامْتَنَعَ التّالِيْ لِكُلْ

بِمِثْلِ قُدْرَةٍ وَ غَيْرِها انتقَضْ وَالحَلُّ إنْ لَمْ يُغْنِ مَعْناهَا العَرَضْ

غُرَرٌ فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ

إذْ يُكْشَفُ الأَشْيَاءُ مَرّاتٍ لَهُ فَذَا مَراتِبَ يُبانُ عِلْمُهُ

عِنَايَةٌ وَقَلَمٌ لَوْحٌ قَضَا وَقَدَرٌ سِجِلُّ كَوْنٍ يُرْتَضىٰ

مَا مِنْ بَدَايَةٍ إلىٰ نَهَايَة فِي الوَاحِدِ انْطِواءُهُ عِنَايَة

فَالكُلُّ مِنْ نِظَامِهِ الْكِيَانِيّ يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ الرَّبانِيّ

وَالمُمْكِنُ الأَقْرَبُ الأَشْرَفُ قَلَمْ وَ صُوَرٌ قَامَتْ بِهِ قَضَا حَتَمْ

وَ صُوَراً مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَة جَمَعَهَا بِوَحْدَةٍ ضَرُورَة

فَهِيَ إذَنْ قَضاؤُهُ التَّفْصِيلِيّ قَلَمُهُ قَضاؤُهُ الإجْمالِيّ

نَفْسٌ سَمَا كُلِّيَّةٌ لَوْحٌ حُفِظْ مَا انْطَبَعَتْ فَقَدَرٌ مِنْها لُحِظْ

عِلْمِيُّهُ ذا ، وَسِجِلُّ الكَونِ عَيْنِيُّهُ مِنْ كُلِّ مَا فِي العَيْنِ

غُرَرٌ فِي القُدْرَةِ

وَكَونُهُ نُوراً عَلَى القُدْرَةِ دَلّْ لَا يَلْزَمَنَّهَا حُدُوثُ مَا انْفَعَلْ
لٰكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبَا فَالحَقُّ مُوجِبٌ وَلَيْسَ مُوجَبَا

غُرَرٌ فِي عُمُومِ قُدْرَتِهِ لِكُلِّ شَيء خِلَافاً لِلثَّنَوِيَّةِ والمُعْتَزِلَةِ

يُعْطِيْ عُمُومَها عُمُومُ الجَعْلِ وَنَفْيُ إعطا القُوَّةِ لِلْفِعْلِ
وَإِنَّ عِلْمَ الأَوَّلِ فِعْلِيٌّ وَكَيْفَ لَا وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ
وَالشَّيءُ لَمْ يُوجِدْ مَتى لَمْ يُوجَدا وَباخْتِيارِ اختيارٌ مَا بَدَا
وَكَيْفَ فِعْلُنَا إِلَيْنَا فُوِّضَا وَإِنَّ ذا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا اقْتَضىٰ
إِذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا بِالمَلَكَة وَتِلْكَ فِينَا حَصَلَتْ بِالحَرَكَة
لٰكِنْ كَمَا الوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا فَالفِعْلُ فِعْلُ اللهِ وَهُوَ فِعْلُنَا

غُرَرٌ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْضِ مَا يَتْبَعُهَا

إِنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ حَيّْ بَعْدَ بَيَانِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ طَيّْ
إِذْ عِلْمُهُ الأَشياءَ مِنْ أَنْ تَحْضُرَا فَعِلْمُهُ يَكُونُ سَمْعاً بَصَرَا

غُرَرٌ فِيْ تَكَلُّمِهِ تَعَالىٰ

اللَّفْظُ مَوضُوعاً لَدَى الأَنَامِ مِمَّا هُوَ المَعْرُوفُ بِالكَلَامِ
فَهُوَ وُجُودٌ مَعَهُ وُجُودٌ ذِهْناً لَهُ بِجَعْلِنَا شُهُودٌ
فَحَيْثُ فِيْ تَأْدِيَةٍ ذَا أَيْسَرُ مِنْ غَيْرِهِ لِاسْمِ الكَلَامِ آثَرُوا

وَلَوْ فَرَضْتَ غَيْرَهُ بَدِيلَهْ إِذْ ذَاكَ حَالُهُ يَكُونُ حَالَهْ
فَالكُلُّ بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَة حَاكِيَةٌ جَمَالَهُ جَلَالَهْ
وَكُلُّ جُزْئِيٍّ مِنَ الأَسْمَا وُضِعْ وَضْعاً إِلٰهِيّاً لِمَعْنًى مَا صُنِعْ
إِذْ عَرَضَ الدَّلَالَةُ الْعَرْضِيَّة تَزُولُ لَا الذَّاتِيَّةُ الطُّولِيَّة

غُرَرٌ فِي تَقْسِيمِ الكَلَامِ

فَمِنْهُ مَا قَدْ كَانَ عَيْنَ الذَّاتِ كَوْنٌ بِحَيْثُ يُنْشِئُ الآيَاتِ
وَمِنْهُ مَا ذَا كَلِمَاتٌ تَمَّة كَجَامِعِ الْكَلِمِ هَادِي الأُمَّة
وَمِنْهُ مَا فِي صُحُفٍ مُنَشَّرَة مَا مَسَّ ذَا إِلَّا النُّفُوسُ الطَّاهِرَة
لِسَالِكٍ نَهْجِ البَلَاغَةِ انْتَهَجَ كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ الْفِعْلُ خَرَجْ
إِنْ تَدْرِ هٰذَا حَمْدَ الأَشْيَا تَعْرِفِ إِنْ كَلِمَاتِهِ إِلَيْهَا تُضَفِ

غُرَرٌ فِي الإِرَادَة

عَقِيبَ دَاعٍ دَرْكِنَا المُلَايِمَا شَوْقاً مُؤَكَّداً إِرادَةً سِمَا
وَفِيهِ عَيْنُ الدَّاعِ عَينُ عِلْمِهِ نِظَامَ خَيْرٍ هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ
إِذْ لَيْسَ فِيهِ حَالَةٌ مُنْتَظَرَة حَصَّلَهَا مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَهْ
فَحَيْثُ ذَاتُهُ أَجَلُّ مُدْرِكٍ أَتَمَّ إِدْرَاكٍ لِأَبْهَى مُدْرَكٍ
مُبْتَهِجٌ بِذَاتِهِ بِنَهْجَة أَقْوَىٰ وَمَنْ لَهُ بِشَيْءٍ بَهْجَة
مُبْتَهِجٌ بِمَا يَصِيرُ مَصْدَرَهْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَكُونُ أَثَرَهْ

كَرَابِطٍ لَا شَيْءَ بِاسْتِقْلَالِهِ لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَىٰ حِيَالِهِ
رِضَاؤُهُ بِالذَّاتِ بِالْفِعْلِ رِضَا وَذَا الرِّضَا إِرَادَةٌ لِمَنْ قَضَىٰ

غُرَرٌ فِي تَأْكِيدِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّاعِيَ وَالْغَرَضَ مِنَ الْإِيجَادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالَىٰ

تَنْظِيمَكَ الْعَوَالِمَ لَوِ انْفَرَضْ تَدْرِي كَمَالَ الْحَقِّ كَانَ ذَا الْغَرَضْ
فَحَيْثُ لَا كَمَالَ فَوْقَهُ وَهُوَ مُنَظَّمٌ فَوقَ التَّمَامِ عِلْمُهُ
كَانَ هُوَ الْغَايَةَ لِلْإِيجَادِ لَا شَيْءَ سِوَاهُ فِعْلَهُ قَدْ عَلَّلَا
لَوْ كَانَ الِالْتِذَاذُ فِينَا شَاعِراً لِذَاتِهِ لِلْفِعْلِ كَانَ مَصْدَراً
بَلْ يَفْعَلُ الْتِذَاذُ إِذْ غَائِيَّةْ مُعْطِيَةُ الْفَاعِلِ فَاعِلِيَّةْ
فَكُلٌّ الْغَائِيُّ فِيهِ كَانَا رَيَّانَ ذِهْناً ابْتَغَىٰ رَيَّانَا

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِي أَفْعَالِهِ تَعَالَىٰ

غُرَرٌ فِي أَنْحَاءِ تَقْسِيمَاتٍ لِفِعْلِ اللهِ تَعَالَىٰ

الْفِعْلُ إِنْ يَسْبِقْ هَيُولَىٰ مُبْتَدَعْ وَمَعَ لُحُوقِ كَائِنٌ وَمُخْتَرَعْ
لِلْمُدَّةِ الْكَائِنِ أَيضاً قَدْ لَحِقْ بِذَاكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدِ افْتَرَقْ
بِتَمٍّ أَوْنَاقِصٍ إِمَّا مُكْتَفِي أَوْ غَيْرُهُ الْفِعْلُ كَذَا أَيْضاً يَفِي
وَأَيضاً الْفِعْلُ مُحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مُتَحَرِّكٌ فَقَطْ أَوْ مَا اخْتَلَطْ
كَذَاكَ مِنْ لَا شَيْءٍ أَوْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ لَا هُوَ مِنْ شَيْءٍ وَإِيَّاهَا عَنَوا
بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِي سَمَكْ وَجَبَرُوتٍ، مَلَكُوتٍ وَمَلَكْ

وَالنُّورِ الاسْفَهْبَدِ وَالمَظَاهِرِ لِنُورِ الأنْوارِ وَ نُورٍ قَاهِرِ
كُلٌّ لِمَعْنًى وَاحِدٍ يُشِيرُ وَكَانَ فِی تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ

غُرَرٌ فِی أنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالیٰ إنَّما صَدَرَ بالتَّرْتِيبِ

إذِ العِنايَةُ اقْتَضَتْ وُجُوداً فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ جُوداً
قَاهِرٌ أعلیٰ مُثُلٌ ذِیْ شَارِقَة فَنَفْسُ كُلٍّ مُثُلٌ مُعَلَّقَه
فَالطَّبْعُ فَالصُّورَةُ فَالهَيُولیٰ واخْتَتَمَ القَولُ بِهَا نُزُولاً

غُرَرٌ فِی إثْبَاتِ أنَّ أوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ العَقْلُ

عَقْلاً ونَقْلاً كَانَ عَقْلٌ إذْ بَدَا لَا يُوجِدُ الوَاحِدُ إلَّا وَاحِدا
فَذَلِكَ الوَاحِدُ نَفسٌ أوْ عَرَضْ أوْ صُورَةٌ أوِالهَيُولیٰ لَوْ فُرِضْ
نَفْساً وهَيْئَةً بِلَا جِسْمٍ فَعَلْ أوْ أُخْرَيَيْنِ فَتَلَازُمٌ بَطَلْ
وَهٰذِهِ الأقْسَامُ لَمَّا بَطَلَتْ فَوَحْدَةُ المَبْدَءِ عَقْلًا اقْتَضَتْ

غُرَرٌ فِی كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الكَثْرَةِ فِی العَالَمِ

فالْعَقْلُ الأوَّلُ لَدَی المَشَّائیْ وُجُوبُهُ مَبْدَءُ ثانٍ جَائیْ
وَعَقْلُهُ لِذَاتِهِ لِلْفَلَكِ دَانٍ لِدَانٍ سَامِكٌ لِسَامِكِ
وَهٰكَذَا حتّیٰ لِعَاشِرٍ وَصَلْ وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِی العَنَاصِرِ حَصَلْ
بِالفَقْرِ مُعْطٍ لَهَيُولیٰ العُنْصُرِ وَبِالوُجُوبِ لِنُفُوسٍ، صُوَرِ

فَلِلْهَيُولىٰ كَثْـرَةُ استِعْدَادِ بِحَرَكَاتِ السَّبْعَةِ الشِّدَادِ

غُرَرٌ فِيْ رَبْطِ الحَادِثِ بِالقَدِيمِ

وَسَبَبُ الحَادِثِ كَانَ حَادِثا لَوْلاهُ طُولَ الدَّهْرِ كَانَ لَابِثاً
لٰكِنَّهُ مَعَ لَاتَناهِي السِّلْسِلَة تَخَلُّفٌ فَالحُكَمَاءُ قَائِلَـة
حَرَكَـةٌ دَوْرِيَّةٌ تَجَـدَّدَتْ نِسَبُهَا وَ ذَاتُهَا قَدْ ثَبَتَتْ
كَمَا بِثَابِتٍ ثَبَاتُهَا ارْتَبَطْ كَانَ لِحَادِثٍ حُدُوثُهَا وَسَطْ
وَقِيلَ أَيضًـا غَيْرُ ذَا وَ قَدْ مَضىٰ مَا مِنَ الأَقْوَالِ لَدَيْنا المُرْتَضىٰ

غُرَرٌ فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكَثُّرِ عَلىٰ طَرِيقَةِ الإِشْرَاقِيِّينَ

إِذْ ذَا لَدَى الشَّرْقِ بِلَا وَثَاقِ أَسَّسَ أُسّاً شَيْخُنَا الإِشْرَاقِيُّ
فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ التَّكَثُّرِ طُولاً وَعَرْضاً أَصْغِهِ تَسْتَبْصِرِ
مِنْ نِسَبِ القَوَاهِرِ الطُّولِيَّة قَدْ وُجِدَتْ قَوَاهِرُ عَرْضِيَّة
لَايَأْخُذُ الأَفْلَاكُ تَرْتِيباً إِذَا قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ أَخِذَا
بَلْ نُورٌ أَقربُ لِنُورِ النُّورِ مُفِيضُ نُورِ عَدَدٍ مَحْصُورِ
وَنُورُ الأَنْوارِ لَهَا مُشَاهَـدُ شُرُوقُهُ العَقْلِي عَلَيْها وارِدُ
كَذَا شُعَاعُ قَاهِرٍ لَقَدْ عَلَا يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلَا
بِالوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالىٰ أَيْضَاً فَيَقْبَلُ الثَّانِيُ مِنْهُ فَيْضَاً

مَرتَبَةً مِنْهُ بِغَيْرِ وَاسِطَـةِ | وَمَرَّةً أَقْرَبَ نورٍ رَابِطَـة
لِثَالِثٍ أَرْبَعُ : ثِنْتا الصَّاحِبِ | وَنُورُالأَنْوارِ ونُورٍ أَقْرَبِ
لِرَابِعِ القَوَاهِرِ ثَمَانِىْ | أَرْبَعُ ثَالِثٍ وَثِنْتا الثَّانِىْ
وَمَرَّتَا الأَقْرَبُ أولى رَابِطَة | وَنُورُ أَلأنوَارِ بِغَيرِ وَاسِطَة
وَ هٰكذا سَوَانِحُ الأَنْوَارِ | تَضاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارِ
عَلَيْهِ قِسْ بِوَسَطٍ وَغَيْرِهْ | شُهُودَ كُلٍّ وَشُرُوقَ نُورِهْ
إِذْ لَا حِجَابَ فِى المُفَارِقَاتِ | وَ إِنَّمَا اخْتَصَّ المُقَارِناتِ
وَكَانَ فِى كُلٍّ جَمِيعُ الصُّوَرِ | كُلٌّ مِنَ الكُلِّ كَمُجْلَى الاخَرِ

غُرَرٌ فِى تَمَايُزِ الأَشِعَّةِ العَقْلِيَّةِ

مَا امْتَازَتْ إِلّا بِتَمايُزِ العِلَلْ | أَشِعَّةٌ حِسِّيَّةٌ عَلىٰ مَحَلْ
لَايَشْعُرُ ازْ دِيَاداً اذْ لَيْسَ بِحَىّْ | لٰكِنْ لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيهِ فَىْءْ
أَمَّا أَشِعَّةٌ لِذِىْ حَيٰاتِهْ | لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهْ
وَلَا الَّذِىْ يَحْصُلُ فِيهِ سِتْرا | فَهُوَ بِهَا إِذاً تَزِيدُ شِعْرا

غُرَرٌ فِىْ فَذْلَكَةِ مَا ذُكِرَ

فَكَانَ مِنْ كُلٍّ مِنِ اشْرَاقَاتِ | عَقْلٌ كَمَا مِنَ المُشَاهَدَاتِ
فَرْداً وَبِالجِهَاتِ فَرداً مَثْنىٰ | كَالقَهْرِ وَالحُبِّ وَ فَقْرٍ وَغِنىٰ
إِذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَ وُدّْ | لِكُلِّ عالٍ ذَا غِنَىً قَهْراً يُعَدّْ

فَجَاءَتِ القَوَاهِرُ قِسْمَينِ مِنْ ... أنْوارٍ أعْلَيْنَ بِتَرتِيبٍ زُكِنْ
واللاَّتِ أرْبَابَ الطِّلِسْماتِ بَدَتْ ... طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَئَتْ
مِنْها الَّتِي مِنَ المُشَاهَدَاتِ ... وَبَعْضُهَا الَّتِي مِنِ اشْراقاتِ
نُورُ الشُّهُودِ كُلُّ نُورٍ شَارِقَةِ ... يَسْمُو فَمِنْهُ المُثُلُ المُعَلَّقَة
وَعَالَمُ الحِسِّ إلَى الثَّانِي نُمِي ... وإنْ لِأعْلَينَ انْتَمىٰ فَيَلْزَمِ
عِلِّيَّةُ الجِسْمِ لِجِسْمٍ وانْتَفىٰ ... وكَوْنُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ أشْرَفَا
وَفَلَكُ الشَّمْسِ مِنَ الَّذِي يَحُفّ ... أصْغَرُ، أمَّا الشَّمْسُ فَهُوَ ذُوشَرَفْ
فَإنَّهُ الطِّلِسْمُ لِلسِّهْرِيرِ ... سُلْطَانُ كُلِّ كَوكَبٍ مُنِيرِ
وَلَيْسَ فِي الثَّانِي مِنَ الجِهَاتِ مَا ... يَفِي بِثَامِنٍ كَثِيرٍ أنْجُمَا

غُرَرٌ فِيْ تَطَابُقِ عَالَمِ الحِسِّ وعَالَمِ العَقْلِ

فَكُلُّ هٰذِى النِّسَبِ الوَضْعِيَّة ... أظْلَالُ تِلْكَ النِّسَبِ النُّورِيَّة
وَصَنَمٌ لِزِيْنَةٍ جَا زِبْرَجَا ... كَانَ لِنُورِ رَبِّهِ أنْمُوذَجا
كَهٰذِهِ الألْوَانِ فِي الطَّاوُوسِ ... بَلْ كُلِّ مَا فِي العَالَمِ المَحْسُوسِ
وَالنُّورُ فِي الغَاسِقِ حُكْمُهُ انْسَحَبْ ... فَغَاسِقٌ عَلَيهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبْ
أمَا رأيتَ أنَّ شَمْساً وَقَمَرْ ... نُورُهُمَا نُورَ النُّجُومِ قد بَهَرْ
وَغَاسِقٌ حُبٌّ وَمَا ذُلٌّ مَعَهْ ... كَزُهْرَةٍ وَالأُمَّهَاتِ الأربَعَة

غُرَرٌ فِي أنَّ الأفَاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِي هٰذا العَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوع

وَكُلُّ فِعْلٍ ذِیْ نَمَا مِنْ جِسْمٍ لَدَيْهِمُ مِنْ صَاحِبِ الطِّلِسْمِ
دُهْنَ السِّراجِ رَبُّهُ يَجْذِبُ لَهْ شَكْلًا صِنَوبَرِيّاً أَعْطَى المَشْعَلَة
بِالرَّبِّ لِلنَّحْلِ المُسَدَّساتُ وَلِلْعَنَاكِبِ الْمُثَلَّثَاتُ

غُرَرٌ فِی تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثُلِ الأَفْلاطُونِيَّةِ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ إنِّيَّتِها

وَعِنْدَنَا المِثَالُ الأَفْلَاطُونِیْ لِكُلِّ نَوعٍ فَرْدُهُ العَقْلَانِیْ
كُلٌّ كَمَالٍ فِی الطِّلِسْمِ وَزَّعَهْ مِنْ جِهَةٍ بِنَحوٍ أعلیٰ جَمَعَهْ
وَالسِّرُّ سَوغُ أَخْذِ مَفْهُومَاتِ مِنَ الوُجُودِ الأَحَدِیِّ الذَّاتِ
كَالنَّفْسِ فِی الذَّاتِ قُوَاهَاحَاوِيَة بِوَحْدَةٍ فِیْ قُوَّةٍ وَهِیَ هِيَهْ
لِبَدَنٍ كَمَا بِهَا وِقَايَة بِكُلِّ نَاسُوتٍ لَهُ عِنايَة
فَذِیْ مِنَ المَخْرُوطِ مِثْلُ القَاعِدَةْ وَذَاكَ نُقْطَةٌ لِكُلٍّ واجِدَةْ
وَذٰلِكَ الأَصْلُ وَذِیْ فُرُوعٌ وَذٰلِكَ الكُلِّیُ أَیْ وَسِيعٌ
وَالمِثْلُ لَا مُجَرَّدُ المِثَالِ واخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ والكَمَالِ

غُرَرٌ فِیْ ذِكْرِ تَأويلاتِ القَوْمِ لِلْمُثُلِ الأَفْلاطُونِيَّة

وَبَعْضُهُمْ يُحَرِّفُونَ الكَلِمَة فَأَوَّلُوا بِالصُّوَرِ المُرْتَسِمَة
فِیْ ذَاتِ بَارِيْهَا وَذَا قِيَامُهَا بِذَاتِهَا لِأَنَّهُ تَمَامُهَا
قِيلَ المِثَالُ صُوَرُ الهَيُولی بِمَا تُضَافُ لِلْمَبادِی الأُولیٰ

حَيْثُ زَمَانِيّاتُهَا وَالأزْمِنَة مِثْلُ مَكَانِيَّاتِها وَالأمكِنَة

كَالآنِ والنُّقْطَةِ فِى الدَّهْرِ جُمَعْ فَالشَّئُ فِيهِ مَعَ هَيُولَاهُ اجْتَمَعْ

وَقِيلَ عَالَمُ المِثَالِ وَعَلىٰ مَهِيَّةٍ مُطْلَقَهٍ قَدْ حُمِلَا

فَفِى العُقُولِ ذَاتُهَا تُجَرَّدُ حتّىٰ بالإِطْلَاقِ فَلَا تُقَيَّدُ

تُحْفَظُ مَعَ تَعَاقُبِ الأَفرَادِ وَجَوْهَرٌ لِلْحَمْلِ الاتِّحادِىْ

المُمْكِنُ الأخَسُّ إنْ تَحَقَّقَا فالمُمْكِنُ الأشْرَفُ فِيهِ سَبَقَا

لِأنَّهُ لَولَاهُ إنْ لَمْ يَفِضِ فَجِهَةٌ تَفْضُلُ حَقّاً يَقْتَضِىْ

وَإنْ أخَسٌّ فَاضَ قَبْلَ الأشْرَفِ عُلِّلَ الأقْوَىٰ عِنْدَ ذَا بِالأَضْعَفِ

وَإنْ مَعَ الأَشْرَفِ فِى الصُّدُورِ فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرَ الكَثِيرِ

والنُّورُ الإسْفَهْبَدُ إذْ يُبَرْهَنُ عَلَيهِ فَالقَاهِرُ أيضاً كَائِنُ

المقصد الثالث

فى

الالهيّات بالمعنى الأخصّ

وفيه فرائد

الفريدة الأولىٰ

فى

أحْكَام ذَاتِ الواجِبِ بَهَرَ بُرهَانُه ٣

غُرَرٌ فِى إثْبَاتِهِ تَعَالىٰ

* وأمّا إثبات صفاته هنا ، فهواستطرادىّ ، ولمّا كان مطلب ما الشّارحة ، مقدّما
على مطلب هل البسيطة ، قلنا : ٦

* **مَا ذَاتُهُ بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ** ، قولهم : « بذاته ولذاته » كالظّرف والمجرور
إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا ، فالمراد بالأوّل نفى الحيثيّة التّقييديّة ، كما فى موجوديّة
المهيّة الإمكانيّة ، وبالثّانى نفى الحيثيّة التّعليليّة ، كما فى موجوديّة الوجودات الخاصّة ٩
الإمكانيّة ، أوالمراد بأحدهما نفى الواسطة فى العروض ، كما فى وساطة الوجود الخاصّ فى
تحقّق المهيّة ، وبالآخر نفى الواسطة فى الثّبوت ، كما فى وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود
الخاصّ الإمكانىّ . والواسطة فى العروض أن تكون منشأ لاتّصاف ذى الواسطة بشىء ١٢
ولكن بالعرض ، كوساطة حركة السّفينة لحركة جالسها . والواسطة فى الثّبوت أن يكون
منشأ للاتّصاف بشىء بالذّات وهى قسمان : أحدهما أن يكون نفسه متّصفا به كالنّار
الواسطة لحرارة الماء ، وثانيهما أن لايكون كالشّمس الواسطة لها ، أولاسوداد وجه ١٥
القصّار و ابيضاض الثّوب ، * **مَوْجُودٌ** و مستحقّ لحمل مفهومه هو **الْحَقُّ الْعَلِيى
صِفَاتِهِ** ، ـ من قبيل إضافة الصّفة إلى معموله ، كالحَسَنِ وَجْهِهِ لأنّ الرّوىّ فى المصراع
الأوّل على الكسر ـ . ١٨

* **إذا** ـ شرطيّة ـ **الْوُجُودُ** ، المراد به حقيقة الوجود الّذى ثبت أصالته ، وإنّ به

حقیقة کلّ ذی حقیقة ، **كَانَ وَاجِباً فَهُوَ** المراد ، * **وَمَعَ الإِمْكَانِ** بمعنی الفقر
والتّعلّق بالغیر ، لابمعنی سلب ضرورة الوجود والعدم ، لأنّ ثبوت الوجود لنفسه
ضروریّ ، ولا بمعنی تساوی نسبتَی الوجود والعدم ، لأن نسبة الشّیء إلی نفسه ، لیست ۳
کنسبة نقیضه إلیه ، لأن الأولی مکیّفة بالوجوب ، والثّانیة بالامتناع ، **قَدِ اسْتَلْزَمَهُ** ،
علی سبیل الخُلف ، لأنّ تلک الحقیقة لاثانی لها حتی تتعلّق به وتفتقر الیه ، بل کلّما فرضته
ثانیا لها فهو هی لاغیرها ، والعدم والمهیّة حالها معلومة ، أوعلی سبیل الاستقامة بأن یکون ۶
المراد بالوجود مرتبة من تلک الحقیقة ، فإذا کان هذه المرتبة مفتقرة إلی الغیر ، استلزم
الغنی بالذّات ، دفعا للدّور والتّسلسل ، والأوّل أوثق وأشرف وأخصر ، * **وَقِسْ عَلَيهِ** ،
أی علی الوجود **كُلَّمَا** من الصّفات **لَيْسَ امْتَنَعْ** أی ممکن بالإمکان العامّ و* **بِلاَ** ۹
لزوم **تَجَسُّمٍ عَلَى الكَوْنِ** ، أی الوجود **وَقَعْ** .

حاصله انّه قس علیه الصّفات الکمالیّة ، فقل إذاکان حقیقة العلم مثلا واجبة فهو ،
وإلّا استلزمته ، کما قال المعلّم الثّانی : « یجب أن یکون فی الحیاة حیاة بالذّات ، وفی ۱۲
الإرادة إرادة بالذّات ، وفی الاختیار اختیار بالذّات ، حتّی تکون هذه فی شیء لابالذّات » .
وإنّما عبّرنا عن الصّفات الکمالیّة بذلک ، للإشارة إلی معیار لمعرفة الکمال ، و هو کلّ
ما یمکن بالإمکان العامّ للوجود ، ولا یستلزم عروضه للوجود تخصّص استعداد کالعلم ۱۵
لاکالبیاض ، فکلّما هوکذلک یجب إثباته للواجب . ولمّاکان لقائل أن یقول : «فیلزم
تکثّر الواجب بالذّات» دفعناه بأنه * **ثُمَّ ارْجِعَنْ وَوَحِّدَنْهَا** ، أی الصّفات **جُمَعَا**
تاکیدا * **فِي الذَّاتِ** والمصداق **فَالتَّكْثِيرُ فِيمَا** ، أی فی مفاهیم **انْتَزَعَا** من ۱۸
وجودها لافی وجودها ، وانتزاع مفاهیم کثیرة من ذات واحدة سایغ لاینثلم به وحدتها .

ولما فرغنا من طریقة الإلهیّین بل المتألّهین فی إثبات الحقّ علتْ صفاته تعرّضنا لطریقة
غیرهم فقلنا : * **ثُمَّ** الحکیم **الطَّبِيعِيُّ** النّاظر فی الجسم بما هو واقع فی التغیّر ، وهوموضوع ۲۱
علمه **طَرِيقَ الحَرَكَةِ** ، ـ الإضافة بیانیّة ـ * **يَأْخُذُ لِلْحَقِّ** تعالی ، أی لإثباته **سَبِيلاً**
سَلَكَهُ ، فربّما یسلک طریق الحرکة نفسها ، بأنّ الحرکة لابدّ لها من محرّک ، والمحرّک

لامحالة ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلا دفعا للدّور والتسلسل ، و ربّما يسلك طريق حركة الأفلاك بأنّها ليست طبيعيّة بل نفسانيّة ، فهى لغاية ليست شهويّة أو غضبيّة
٣ لبراءتها عنها ، ولا إيصال نفع إلى ما دونها ، إذلا وقع له عندها ولا بعضها لبعض ، وإلّا لم ينته عددالأجسام إلى حدّ فيجب أن يكون غايتها أمرا غيرجسمانىّ إمّا واجب أومنته إليه ، وربّما يسلك طريق حركة النّفس بأنّها فى أوّل الأمر بالقوّة ففى خروجها من القوّة إلى
٦ الفعل لابدّ لها من مُخرِجٍ فاعلىّ ، وهو إمّا الواجب أومنته إليه ، وكذا لابدّ لها من مُخرِجٍ غائىّ ، فانّ الحركة طلب ، والطّلب لابدّ له من مطلوب ، وكلّ مطلوب تناله النفس لاتقف عنده ولاتطمئنّ دونه حتّى تفد على باب الله ، وترد على جنابه ، فلابدّ أن ينتهى
٩ المطالب إلى مطلوب به تطمئنّ القلوب ، وهوالمطلوب ، وأما * **مَنْ فِيْ** طريق **حُدُوثِ الْعَالَمِ** لإثبات صانعه ، **قَدِ انْتَهَجْ** من المتكلّمين ، * **فَإِنَّهُ عَنْ مَنْهَجِ الصِّدْقِ خَرَجْ** ، لإنّ مناط الحاجة إلى العلة ، هوالإمكان فقط ، لاالحدوث ، ولاالإمكان مع الحدوث ،
١٢ ولاالإمكان بشرط الحدوث .

غُرَرٌ فِى تَوحِيـــدِهِ

* **صِرْفَ الْوُجُودِ** – مفعول مقدّم – ، والمراد به الوجود بشرط لا ، وهوالواجب
١٥ تعالىٰ **كَثْرَةً لَمْ تَعْرِضَا** – موكّد بالنّون الخفيفة – ، * **لأَنَّهُ** ، أى صرف الوجود ، **إمّا التَّوَحُّدَ** – مفعول – **اقْتَضَىٰ** * **فَهُوَ** المطلوب ، **وإلاّ** ، أى و إن لم يقتض الوحدة ، فلايخلوا إمّا أن يقتضى الكثرة أولا يقتضى الوحدة ولاالكثرة ، فعلى الأوّل **وَاحِدٌ مَا** – نافية –
١٨ **حَصَلاَ** ، إذ ذلك الواحد أيضا على طباع ذلك الكثير بذاته ، والمفروض أنّ هذا السّنخ يقتضى الكثرة ، فلم يوجد فيه واحد فلم يوجد فيه كثير ، لأنّ الكثير مبدءه الواحد ، فلإذا كثّرناه بذاته أبطلناه ، وعلى الثّانى كان كلّ من الوحدة والكثرة عرضيّا له ، فيلزم
٢١ ما أشرنا إليه بقولنا :

* **أَوْكَانَ** صرف الوجود الّذى هوالواجب تعالىٰ ، **فِيْ وَحْدَتِهِ مُعَلَّلاَ** بالغير .

بُرْهَانٌ آخَر

* **تَرَكُّبٌ أيْضاً عَرَاهُ**، أی عرض صرف الوجود **إنْ يُعَد**، أی إن كان صرف الوجود الّذی هوالواجب متعدّداً، * **مِمّا**، أی تركّب ممّا، **بِهِ امْتَازَ وَمَا بِهِ اتَّحَدْ**، لأنّ وجوب‌الوجود مشترك بينهما، وما به‌الاشتراك الذّاتی يستدعی ما به الامتياز الذاتی، وهذا هوالتّركيب . ۳

غُرَرٌ فی ذِكْرِ شُبْهَة ابن كَمُّونَة وَ دَفْعِها .

۶

* **هُوِيَّتَانِ بِتَمَامِ الذَّاتِ قَدْ** * **خَالَفَتَا** لابعضها حتّى يلزم التّركيب، ولابأمر زايد حتّى يكون الواجب فی‌هويّته معلّلا، ويكون وجوب الوجود مهيّة نوعيّة **لابْنِ الْكَمُّونَةِ اسْتَنَدْ**، أی هذا الكلام‌إليه استند، وعبارته هكذا : ۹

«لم لايجوز أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكُنه مختلفتان بتمام المهيّة، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيّا» . ۱۲

وما يقال فی‌دفعها، أنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضيّا معلّلا، فلم يكن شیء منهما واجب الوجود بما هو واجب الوجود، بل‌شیء ذلك الشّیء واجب الوجود، وقد أبطلوه، فهو مدفوع بأنّه يلزم ذلك لوكان وجوب الوجود عرضيّا بمعنى المحمول بالضّميمة، و من عوارض الوجود وليس كذلك ؛ بل‌العرضیّ بمعنى الخارج المحمول ومن عوارض المهيّة كالشّيئيّة فإنّها عرضيّة للإشياء الخاصّة، مع أنّها تنتزع من نفس ذواتها، فهی مستحقّة لحملها فی‌ذواتها، ولهذا جمع فی كلامه بين‌العرضيّة وبين الذّاتيّة، حيثُ قال : «كلّ منهما واجب الوجود بذاته» فالمراد بالعرضيّة ما عرفت، وبالذّاتيّة الذّاتی فی‌باب البُرهان، لاالذّاتی فی‌باب إيساغوجی فدع هذا . ۱۵ ۱۸

* **وَادْفَعْ** الشّبهة **بِأنْ طَبِيعَةً** ومفهوما واحداً **مَا** ـ نافية ـ **انْتَزَعَتْ** * **مِمّا**، ۲۱

أى من أشياء **تَخَالَفَتْ** بِمَا هِيَ **تَخَالَفَتْ** ، كالحيوان المنتزع من الأنواع المتخالفة من جهة اتّفاقها فى حقيقته، لا من جهة اختلافها بالفصول ، والإنسان المنتزع من زيد و
٣ عمرو وغيرهما من جهة اتّحادهم فى تمام المهيّة المشتركة، لا من جهة اختلافهم بالعوارض الشّخصيّة وقس عليهما البواقى ، حتّى أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية البسيطة المتخالفة بتمام ذواتها ، وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرّجل، إنّما ينتزع من جهة اشتراكها
٦ فى العروض والحلول فى الموضوع ، وإذا وجد فى الواجبين ، المفروضين قدر مشترك ، تحقّق فى كلّ واحد منهما ما به الامتياز، ليتحقّق الإثنينيّة، فجاء التّركيب .

* **بل إنْ سَئَلْتَ الْحَقّ** عنّا فنقول فى شىء من الموارد **غير** مصداق واحد
٩ * **لَيْسَ مَعْنُوناً لِمَعْنَى فَارِدٍ** ، * **إذِ الْخُصُوصِيَّةُ** الّتى فى واحد من المعنونات والمصاديق لوتكثّرت ، **إمَّا تُعْتَبَرُ** * **فِي أَخْذِهِ** أى أخذ المعنى الفارد وانتزاعه منه و صدقه عليه، **فَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ** ، أى من ذلك المعنى الفارد الأفراد **الأخر** ، لكونها
١٢ فاقدة لهذه الخصوصيّة ، * **أوالْخُصُوصِيَّة** المخصوصة **لَيْسَتْ تُشْتَرَطْ** فى أخذ ذلك المعنى وصدقه ، * **فَالْوَاحِدُ الْمُشْتَرِكُ** ، يعنى القدر المشترك بين المصاديق ، هو **الْمَحْكِيُّ** عنه والمأخوذ منه **فَقَطْ** ، إذ الخصوصيّات ملغاة، وقد مرّ فى أوائل
١٥ الأمور العامّة مايتعلّق بالمقام .

بُرْهَانٌ آخَرُ عَلَى التَّوحِيدِ .

وهو انّ الكثرة إن كانت نوعيّة فبالمهيّات ، وإن كانت عدديّة، فإن كانت فى
١٨ الجواهر فبالمادّة ولو احقها ، و إن كانت فى الأعراض فبالموضوعات * **وَحَيْثُ لاَ مَوْضُوعَ أَوْ مَهِيَّة** * **وَلاَ هَيُولَى** لتعالى الواجب عن الكلّ ، **كَيْفَ** يتحقّق **الإثْنَيْنِيَّة** .

٢١
غُرَرٌ فِي تَوحِيدِ إلٰهِ الْعَالَمِ .

البراهین السّابقة أقیمت علی أنّه لاشریک لواجب الوجود فی الوجوب الذّاتی ، بل فی الوجود الحقیقیّ ، أی الموجود فی نفسه لنفسه بنفسه لیس إلّا هو ، والآن نرید أن نبرهن علی أنّه لاشریک له فی الإلـٰهیّة والفاعلیّة ، أی الفاعل بالمعنی المصطلح للإلهیین لیس إلاّ هو ، فمهّدنا اوّلا وحدة العالم ، ثمّ أثبتنا وحدة الإلـٰه ، فقلنا :

* **فِی الْحِسِّ** - متعلّق بقولنا - **عَالَمَیْنِ** - وهومفعول- **یُبْطِلُ** ، وإنّماقلنا فی الحسّ ، لأنّ العوالم العقلیّة کثیرة لـزوم **الْخَلاَ** ، لأنّا لـوفرضنا عالما آخرجسمانیّا فی عرض هذا العالم ، لکان شکله الطّبیعیّ هوالکُرةُ ، والکُرتان إذا لم تکن إحدیٰـهما محیطة بالأخریٰ لزم الخلاء فیمابینهما ، لأنّ تماسّ الکرتین بالنّقطة سواء * **تَخَالَفَا بِالنَّوْعِ أَوْتَمَاثَلاَ** ، هذا هوالبرهان المشترک ، وأمّا المختصّ بکلّ واحد من المخالفة النوعیّة ، والمماثلة العددیّة ، ففی الأسفار والمبدء والمعاد نقلا عن المعلّم الأوّل والشّیخ الرّئیس من شاء فلیرجع الیهما .

ثمّ لما نفینا عالما آخرسوی هذا العالم أردنا أنْ نقول : هذا العالم واحد لابالاجتماع والاتّصال فقط ، بل إنسان کبیر واحد بالعدد ، باعتبار النّفس والعقل الکلیّین اللّذین من عالم الوحدة ، وباعتبار انّ الوجود فی الکلّ عین الهویّة والوحدة الحقّة الظّلّیّة ، ولا سیّما بالنّظر إلی وجهه إلی الله الواحد وتدلّیه بالحقّ المتعال الّذی هو علیٰ کلّ حاضر و غایب شهید وشاهد .

فقلنا : * **إنَّ السَّمَاءَ کُلَّهُ** کواکبه وأفلاکه الکلیّة والجزئیّة **أَحْیَاءٌ** عُقَلاء مسبّحون بحمد ربّهم لایسأمون ، ومتواجدون فی عشق جماله لایفترون ، لمکان نفوسها المتعلّقة بها و عقولها المشبّه بها ، وفی بعض الآثار النّبویة : « أطّت السّماءُ ، وحقّ لها أن تأطّ ، ما فیها موضع قدم إلّا وفیه ملک راکع أو ساجد » * **وَالشَّمْسُ قَلْبٌ** له ، وکما انّ القلب الصّنوبری فی الإنسان الصّغیر أشرف الأعضا وله الرّیاسة ، کذلک الشّمس فی الإنسان الکبیر ، سیّد الکواکب والأفلاک ، ولـه الرّیاسة علی کلّ الأجسام **غَیْرُهَا الأَعْضَاءُ** الأخر للإنسان الکبیر من الرّئیسة والمرئوسة ، وقد جعل الرّئیسة فی الإنسان الصّغیر

باعتبار سبعة وبإزائها فى السماء السبعة السيّارة .

* وقد ذكر العرفاء، الشامخون فى التطبيق كلمات جمّة لايسعها هذا المختصر،

٣ * وَالجسم الْعنصُرِىْ ثَقِيْلاً كان أوْ خَفِيفاً * بِجَنْبِ الأفْلاَكِ الحيّة بالدّوام الى ما شاء الله ، بَدَا طَفِيفاً ، أى قليلا ، فلا يقدح عدم حياة بعض العنصريّات فيما نحن بصدده من أن العالم كلّه حيوان . * بَلْ جَعَلَ الْقَوْمُ ، أى الحكماء الأقدمون

٦ أولُوالْفَطَانَة * عَنَاصِراً فى الإنسان الكبير كَحَجَرِ الْمثَانَة فى الإنسان الصّغير ، إشارة إلى ماقال الشّيخ الرّئيس فى كتاب المبدأ والمعاد : « اعلم انّ اسم السّماء و اسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة ، كأنّهم لم يكونوا يعتنون بالجوهر

٩ الفاسد الّذى يشتمل عليه كُرة القمر، فانّه أصغر بالنسبة الى العالم السّماوى من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان بالنسبة إلى بدنه ، ثمّ إذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة فى جملته ، ولم يمنع عدم حياتها أن يكون الجسم الّذى يحويه حيّا ، والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدء

١٢ الأوّل كشىء واحد حىّ له نفس عقليّة وله عقل مفارق يفيض عليه ، وربّما قالوا كلّ للسّماء الأولى ، فانّ كثيرا من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيها جرم الكلّ و حركتها حركة الكلّ ، وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكلّ ، و

١٥ يعنون به جملة العقول المفارقة ، لأنّها شىء واحد ، ونفس الكلّ ، ويعنون بها جملة الأنفس المحرّكة للسّماويات ، كأنّها شىء واحد ، وتارة يقولون عقل الكلّ ، و يعنون به العقل المحرّك بالتّشويق للكرة الأقصى الّذى هو أولى بالتّشويق بعد الخير المحض ، و

١٨ نفس الكلّ ، ويعنون بها النّفس المختصّة بتحريك ذلك الجرم » انتهى كلامه .

وكون العناصر والعنصريّات بمنزلة حجر المثانة ، باعتبار حقارتها وتفاسدها بالنّسبة إلى السّبع الشّداد لاينافى كون الإنسان المتولّد منها خليفة الله فى الأرض و مظهر

٢١ أسمائه ومجلى صفاته و مخلوقا لله والأشياء لأجله ، لأنّ ذلك باعتبار عقله المستفاد ، و اتّحاده بالعقل الفعّال ، ولاسيّما أكمل افراده الفانين فى الحقّ المتعال .

واذا عرفت ذلك ، * فَبِا لنِّظَامِ الْجُمَلِىِ، الْعَالَم ، أى العالم جملة ملحوظة

متدلّية بعرش الله ، * **شَخصٌ مِنَ الحَيَوانِ** لا حيوان فقط ، **بَلْ آدَمُ** و إنسان كبير * **لٰكِنَّ لارَأسَ لَهُ** كالإنسان البشرىّ **وَلا ذَنَبْ** كالحيوان العنصرىّ * **كَمَا لَهُ لَيْسَ تَشَهٍّ وَغَضَبْ** ، لبراءة السّموات منها ، وليس من شرط الحيوانيّة والإنسانيّة ٣
المطلقتين هذه ، بل الحياة ودرك الكلّيات ، وهما حاصلان له باعتبار اشتماله على النّفوس والعقول ، وحينئذ * **فَمَعَ تَعَدُّدٍ** أى تعدّد إله العالم **تَوارُدُ العِلَلْ** المستقلّة * **عَلَى المعلول المُشَخَّصِ** من الإنسان الكبير الشّخصىّ ، **الّذِىْ قَدِ انْفَعَلْ** وتأثّر ، وهذا ٦
محال فتعدّد الإله محال .

غُرَرٌ فِى دَفعِ شُبْهَةِ الثَنَوِيَّةِ بِذِكْرِ قَوَاعِدَ حِكْمِيَّةٍ

* **ثُمَّ الوُجُودَ** ـ مفعول أوّل لقولنا ـ : **اعْلَمْ بِلا التِبَاسِ** * **خَيْراً** ـ مفعول ثان ـ ٩
هُوَ أى خير **النَّفْسِىُّ والقِيَاسِىّ** ، أى الاضافىّ ، فكلّ وجود ولو كان إمكانيّاً خير بذاته وخير بمقايسته إلى غيره ، وهذه المقايسة قسمان : أحدهما مقايسته إلى علّته ، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ، وثانيهما مقايسته إلى ما فى عرضه مما ينتفع به ، وفى هذه ١٢
المقايسة الثّانية يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة فى أوقات قليلة ، و نتكلّم فى كيفيّة وقوعه بتقسيم الشّىء إلى الأقسام المنقول فى الكتب الحكميّة عن ارسطو فى دفع هذه الشّبهة ، و بأنّ الشّرّ عدم ، فقلنا : * **وَالخَيْرُ كَالشَّرِّ احْتِمالاً** ، أى بحسب الاحتمال ١٥
العقلىّ **حَوَيا** * **المَحْضَ والكَثِيرَ وَالمُساوِيَا** . فالشّىء إمّا خير محض ، و إمّا خيره كثير غالب على شرّه ، وإمّا مساوله ، وكذا فى جانب الشّرّ ، فالأقسام خمسة إذ المساوى من كلّ منهما قسم واحد ، كما انّ الغالب من كلّ منهما يستلزم مغلوب الآخر ، فلم يعدّ ١٨
قسما آخر .

ثمّ القسمة إمّا بحسب الخير والشرّ الذاتيّين ، و إمّا بحسب الاضافيّين ، كما فى القبسات حيث اعتبرها بحسب الإضافة وجعل المقسم هو الموجود ، بأنّ الموجود إمّا خير ٢١

محض لكلّ شيء لايستضرّ بوجوده شيء، وإمّا شرّ محض يستضرّ بوجوده كلّ شيء، وإمّا نفعه غالب، وإمّا ضرّ غالب، وإمّا هما متساويان كلّ ذلك بالنسبة إلى الغير. * **فَالْمَحْضُ**، أى الخير المحض **كالْعُقُول** فإنّها موجودات بالفعل، ليس لها حالة منتظرة وكمالات تامّة جامعة لاتنفد ولا تبيد، فهى خير محض بكلا المعنيين، **والّذِى كَثُرَ** * **خَيْرَاتُهُ مِثْلُ الْمعَالِيلِ الأُخَرَ** من الكاينات الّتى فيها نقايص قليلة، وإضرارات نادرة، وإنّما وجد هذا القسم من المبدأ الخير المحض، * **إذِ الْكَثِيرُ الْخَيرِ مَعَ شَرٍّ أقَلّ** فيه بحسب أوقات قليلة * **فِي تَرْكِهِ**، أى ترك إيجاده **شَرٌّ كَثِيرٌ قَدْ حَصَلْ**، كما قالوا إنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، فيكون من المقسم المقابل الغير الموجود، وأمّا الأقسام الثّلاثة الأخر فلا يمكن وجودها كما قلنا: * **تَرْجِيحُ مَرْجُوحٍ وَتَرجيح مَا تَمَاثَلا**، أى المساوى على المساوى بلا مرجّح * **شَرّاً كَثِيراً مَعَ شرّ مُساوٍ أبْطَلا**، أى لزوم ذينك بالتّوزيع على تقدير وجود ذين أبطل وجودهما فإذا لم يكونا موجودين لم يكن الشرّ المحض موجودا بطريق أولى، ولم يحتج إلى دليل.

* **والشَّرُّ أعْدَامٌ** - والجمعيّة باعتبار أفراد الشرّ - وقد حكموا ببداهة هذه المسألة، ونبّهوا عليها بأمثلة مسطورة فى الكتب ومع ذلك فقد ذكر العلّامة الشيرازى - قدّس سرّه - فى شرح حكمة الاشراق دليلا عليها نقلناه فى مواضع أخر غير هذا المختصر. ثمّ هذا الكلام إشارة إلى مشرب افلاطون فى الدّفع كما كان الأوّل مشرب ارسطو، وإذا عرفت ذلك **فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ** * **يَقُولُ بِاليَزْدَانِ ثُمَّ الأهْرَمَنْ** - عطفه بثمّ لدناءة رتبته ولو عند الثنويّة - وضلالهم، أمّا على مشرب افلاطون فلانّ تلك الشّرور القليلة إذا كانت أعداما لا تحتاج إلى العلّة الموجودة كما قالوا بها، فإنّ العدم يرجع إلى العدم كما انّ الوجود يرجع إلى الوجود، وأمّا على مشرب ارسطو، فلانّها وإن كانت موجودة ولكن لمّا كانت كثيرة الخير طفيفة الشرّ، لايليق بالحكيم إهمالها كما علمت، فهى مستندة إلى مبدء الخيرات، فأيّة حاجة إلى مبدء على حدة.

ولمّا توجّه على قولنا : « الشّرّ اعدام » انّ العدم لاتأثير له ، وهذه الشّرور ، مؤثّرات دفعناه بقولنا : * **وَإنْ عَلَيكَ اعْتَاصَ تأثِيرُ العَدَمْ** * **مِزْ سَلْبَ قَرْنِ مِنكَ عَنْ سَلْبِ النِّعَمْ** منك ، مثل ، سلب البصر ، وسلب مالكيّة الدّينار والدّرهم ونحوهما ، يعنى إنّ الشّرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ، لاسلوب إيجابات كسلب القرن من الإنسان ، بل كسلب البصر منه ، ففرق بين عدم الشّىء مطلقا ، و بين عدمه عن موضوع قابل .

غُرَرٌ فِى بَسَاطَتِهِ تَعَالىٰ

* **كَمَا هُوَ الْوَاحِدُ** ، أى لاشريك لـه مطلقا ، ولا فرد لطبيعة الوجوب سواه كذلك **إنَّهُ الْأَحَدْ** ، وبيانه انّه * **لَيْسَ لَهُ الأَجْزَاءُ** مطلقا ، تفصيله ، **لا أَجْزَاءَ حَدّ** ، أى الجنس والفصل * **وَلا مَادَّةٌ وَصُورَةٌ عَينِيَّةٌ** ، كما فى المركّبات الخارجيّة * **ذِهْنِيَّةٌ كَذَا** ، أى ولامادّة وصورة ذهنيّة كما فى الأعراض ، **وَلا** أجزاء **كَمِّيَّة** أى ، مقداريّة .

ووجه الضّبط فى تقسيم الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال : الأجزاء إمّا موجودة بوجود واحد فى العين ، وإمّا موجودة بوجودات متعدّدة ، وعلى الأوّل إمّا أن تعتبر فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ، والأولىٰ التّعبيرعنها بالأجزاء الحدّيّة ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ، وأمّا التّسمية بالأجزاء الحمليّة ، فعنوان الجزئيّة ينافى الحمل ، و إمّا أن تعتبر فى الذّهن بشرط لا ، فهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ، أعنى المادّة والصّورة الذّهنيّتين ، وعلى الثّانى إمّا أن تكون متباينة فى الوضع ، فهى الأجزاء المقداريّة ، أولا فهى الأجزاء الخارجيّة أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين .

ثمّ أشرنا إلى البرهان بقولنا : * **لَوْ وَجَبَتْ الأَجزَاء** على تقدير ثبوتها للواجب تعالىٰ فذلك **خُلْفٌ بِلاَ الْتِبَاسٍ** ، من حيث إنّا فرضنا واحداً ذا أجزاء ، وإذا

كانت الأجزاء واجبات ، لزم تعدّد الواجب ، وكون كلّ واحد بسيطا ، * **إذْ بَيْنَهَا الإمْكَانُ بِالْقِيَاسِ** والصّحابةِ الاتفاقيّة ، فهذا بيان للملازمة بما تقرّرانّه إذا فرض
۳ واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وإلّا لزم معلوليّتهما أومعلوليّة أحدهما ، وحينئذ لم يكن تركيب حقيقيّ مؤدّ إلى الوحدة لعدم الافتقارفيما بين الأجزاء ، وهذا ما ادّعيناه من التّلازم ،
***وَاحْتَاجَ** الواجب **فِي الْوُجُودِ** ، هذا إذا كانت الأجزاء وجوديّة فعليّة ، **أوْ** احتاج
٦ **تَقَوُّمًا** ، أى فى التقوّم ، هذا إذا كانت حدّيّة تحليليّة ، و ذلك محذور آخر ، يلزم على تقدير وجوبها ، * **كَمَا إذَا أمْكَنَتْ** الأجزاء على تقدير ثبوتها للواجب تعالى **أيضًا لَزِمَا** ، أى ، لزم ذلك الاحتياج ، لانّ الإحتياج من لوازم التّركيب ، فكلّ
۹ مركّب محتاج إلى أجزائه ، ويمكن أن يكون الألِف للتثنية ، أى لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ، لكن لزوم الخُلف على وجه آخر ، و هو صيرورة الغنيّ المحض مشُوبا بالحاجة ، والحقّ الصّرف ملتثما من الباطلات الصّرفة ، والواجب
۱۲ البحت مختلطا بالممكنات العدميّة .

الفريدة الثّانية

فِى أحْكَام صِفَاتِهِ عَلَتْ آياتُهُ

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِهَا ٣

إعلم إنّ كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب، كما قال مولانا الرّضا ـ صلوات الله عليه ـ: «قد علم أولوا الألباب انّ ماهنالك لايعلم إلّا بما هيهنا» فإذا نظرنا إلى ماهنا وجدنا ٦ زيداً مثلا انّ له صفات سلبيّة ، ، ككونه ليس بحجر ، وصفات ثبوتيّة ، وهى إمّا حقيقيّة محضة كحيٰاته وبياضه ، أو حقيقيّة ذات إضافة ، كعلمه بما سواه وقدرته ، و إمّا اضافيّة محضة ، كابوّته لعمرو واخوّته لبكر . ٩

فاعلم انّ للحقّ تعالىٰهذه الأصناف الأربعة من الصّفات ، كما قلنا : *بِالسَّلْبِ وَالثُّبُوتِ نَعْتُهُ انْشَعَبْ ، ويقال لنعوته السّلبيّة صفات الجلال، ولنعوته الثّبوتيّة صفات الجمال، *ثانٍ وهوالثّبوتى إمّا حَقِيقِيّاً بَدَا أوْ مِنْ نَسَبْ، أى اضافيّا، ثمّ ١٢ *قَسِّمْ حَقِيقِيّاً إلىٰ مَحْضٍ ، أى قسّم الثّبوتى إلى الحقيقىّ المحض الذى لا يكون الإضافة إلى الغير نفسه ، ولا لازمة له ، وَ إلى حقيقى ذِى* إضَافَةٍ لازمة ، الأوّل كَالْحَىِّ ، وهو الحياة إذ لا يعتبر الذّات فى المشتق ولا سيّما ما يطلق عليه تعالىٰ ، و ١٥ كالوجوب الذّاتى وعلم ذاته بذاته ، وابتهاج ذاته بذاته ونحوها . وَ الثّانى مثل الْعِلْمْ بالغير والقدرة عليه والإرادة له وامثالها ، خُذِىْ ـ والياء للإطلاق ـ .

* ثمّ النّعوت الاضافيّةُ وَالسَّلْبيّة*كَعَالِمِيَّةٍ فانّ العالميّة نفس النسبة الّتى ١٨ للعلم إلى المعلوم، وكالقادريّة الّتى هى نفس النسبة الّتى بين القدرة والمقدور، وَقُدُّوسِيَّة

وهى سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنـه ، بل المهيّة أيضاً ، فالصّفة السّلبية أعمّ مما يتنطّق فيها بحرف السّلب ، وممّا كان له لفظ بسيط كما فى ليس بكاتب فى زيد ، فانه يعبّر
٣ عنه بالامّيّة .

غُرَرٌ فى أنّ أيّاً مِنَ النُّعُوتِ عَينٌ ، وَأيّاً مِنْهـا زائِدٌ

٦ * **إنَّ الْحَقِيقِىَّ مِنَ الْمُضَافِ** إشارة إلى أنّ الصّفة الإضافيّة ، كالقادريّة مضاف حقيقىّ ، والحقيقيّة ذات الإضافة كالقدرة مضاف مشهورىّ * **زِيْدَ عَلَى الذّاتِ بِلاَ خِلاَفٍ** ، إذ لوكان عينا ، لزم كون الذّات نسبة اعتباريّة ، تعالى[1] عن ذلك علواً
٩ كبيراً . * **لٰكِنْ مَبادِيْهَا** ، أى مبادى النّعوت الإضافية **لِقَيُّومِيَّةٍ** ، أى القيّوميّة * **تَرْجِعُ وذِىْ** أى القيّوميّة ليست نسبة عقليّة ، بل هى **نِسْبَةٌ إشْرَاقِيَّةٌ** ، أى انّها إشراق الحقّ تعالى ، ومرتبة ظهوره وتسميته إضافة إشراقيّة ، مع انّه اصل كلّ وجود ،
١٢ وعماد كلّ ظهور ، ونور باعتبار كونه برزخ البرازخ واقعا بين مرتبة الخفاء المطلق المعبّر عنه بالكنز المخفىّ فى الحديث القدسىّ ، وبين الوجودات المقيّدة من المجرّدات والمادّيات منبسطا عليها ، كالإضافة بين شيئين .

١٥ * **وَوَصْفُهُ السَّلْبِىُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا** ، فاذا قلت : هوتعالى[1] ليس بجوهر مثلا فالجوهر فيه إستقلال ووجود ، وهما ليسا مسلوبين عنه تعالى[1] ، بل حقّ الإستقلال والوجود عنده ، وفيه أيضا مهيّة كما يقال : الجوهر مهيّة ، إذا وجدت كانت لا فى الموضوع ، ولوجوده
١٨ حدّ ، فإذا سلبب الجوهر عنه ، سلبت تلك المهيّة ، وذلك الحدّ وغيرهما من النّقايص * **فِى سَلْبِ الإحْتِيَاجِ كُلاًّ** من الصّفات السّلبيّة **أدْرِجَا** يعنى سلوبه تعالى[1] ترجع إلى سلب واحد ، هو سلب الاحتياج ، كما انّ اضافاته ، ترجع إلى اضافة واحدة اشراقيّة ،
٢١ هى القيّوميّة ، وصفاته الحقيقية ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ، والوجوب الى الوجود الشّديد الغير المتناهى عدّة ومدّة وشدّة وهو عين الذّات إذ المهيّة فيه هى الإنيّة .

* **إنَّ الْحَقِيقِيَّةَ مِنْ صِفَاتِهِ** * **بِشُعْبَتَيْهَا** ، أى الحقيقيّة المحضة وذات

الإضافة **هِيَ عَيْنُ ذاتِهِ**، * **إذْ ذاتُهُ مُطَابَقٌ** - بفتح البـاء - ، أی مصداق **لِلْحَمْلِ**، بيانه انّ ذاته تعالی لابدّ أن يكون بذاته كاملا مستحقّا لحمل الصّفات الكماليّة وتجمّله وبهاؤه فی مرتبة ذاته بذاته، إذ لوكان مرتبة الذّات خالية عن الكمالات و ومعلوم انّها خالية عن مقابلاتها أيضا ، وإلّا لكانت عين السّلوب لهذه الكمالات ، كان الخلوّ إمكانا، والإمكان إنْ كان موضوعه المهيّة التعمّليّة ، كان ذاتيّا ، لكن لا مهيّة للواجب تعالی سوی الوجود الصّرف الّذی هوحاقّ الواقع ، و متن الأعيان ، فالإمكان الّذی موضوعه الأمر الواقعی استعدادیّ ، وحامله مادّة لا بدّلها من صورة والمركّب منهما جسم تعالی عن ذلك، فوجب أن يكون هو تعالی عالما بذاته، لابالعلم الزّائد، قادراً بذاته لابالقدرة الزّائدة تعالی، وهكـذا فی ساير الكمالات .

* **وَجِهَةُ الْقَبُولِ** ، أی قبول ذاته للصّفات لوكانت عرضيّة معلّلة **غَيْرُ الْفِعْلِ** ، أی غير جهة فاعليّته لتلك الصّفات. هذا برهان آخر تقريره: انّه لوكانت الصّفات زايدة علی ذاته ، كانت معلّلة بذاته إذ لاواجب آخرلدلايل التوحيد، ولاينفعل عن مجعولاته أيضا ، فيلزم أن يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لكونـه بسيطا غاية البساطة وهومحال .

غُرَرٌ فِيْ أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ كُلٌّ مَعَ الأُخْرىٰ

كما كانت الكلّ متّحدة مع ذات الموصوف بها ، * **وَاتَّحَدَتْ فِي الذَّاتِ** والوجود **لا مَفْهُوماً** ، حتّی تكون ألفاظها مترادفة و هو باطل ، * **كَكَوْنِكَ الْمَقْدُورَ** لله تعالی **وَالْمَعْلُومَا** لله . هذا تنظير للمقام و تنوير يرتفع به ظلام أوهام اختلط عليهم المفهوم والمصداق، فيرون اختلاف مفاهيمها ويتوهّمون اختلاف وجودها و مصداقها بحسبها ، وكانّهم لم يقرع أسماعهم جوازانتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد، فهم مع القائلين باتّحادها فی المفهوم أيضا فی شقاق .

وتقرير التّنظير أنّه يصدق عليك أنّك مقدورلله ، و معلوم و مراد و معلول له

إلى غير ذلك من المضايفات لإضافاته تعالى وأنت شخص واحد ومصداق فارد ، ولا يمكنك أن تقول : أنا مقدور له من جهة ، ومعلوم له من جهة أخرى ، مثلا ، إذ يلزم أن يكون حيثية مقدوريتك غير معلوم له ، مع أنه : «لا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» ، أوحيثية معلوميتك غير مقدورة له ، على أن الكثرات و المركبات لابد أن تنتهى إلى الوحدات والبسايط ، وكل واحد بسيط منها شيء وموجود وواحد و معلوم ومقدورلله ، الى غير ذلك من جهة واحدة . فظهر أن اتحاد مفاهيم كثيرة فى الوجود والمصداق واقع .

ثم أشرنا إلى كون صرف الوجود بذاته مصداقا ، لجميع صفات الكمال بقولنا :

«فَصِرْفُ كَوْنٍ هوظَاهِرٌ بذاته وظُهُورٌ» ، فبملاحظة أن لاذات هناطرء عليه الظهور ، فهونفس الظهور ، وإذ هو ظهور قائم بذاته فهوظاهر ، كما إن البياض لوكان قائما بذاته كان أبيض «وَمُظْهِرٌ لِلْغَيْرِ الذى هو المهيات ، فَهُوَ نُورٌ» لان النور هوالظاهربذاته المظهر لغيره «وَإذْ - توقيتى - ، أى لما كان الوجود نوراً ، وإفَاضَةُ الشُّعَاعِ ظَاهِرٌ «لِزُومُهَا - فاعل ظاهر- لِلنُّورِ كما ترى فى النور العرضى انه فياض للشعاع ، إلا ان شعاع النور المعنوى الأنوار القاهرة والا سفهبدية وهى حية عالمة ناطقة إلى أن يبلغ فى النزول إلى الأنوار العرضية ، بخلاف العرضى وشعاعه ، فَهُوَ قَادِرٌ ، إذا القدرة هى الإفاضة بالشعور والمشية «وَالْحَىُّ دراكاً وَفَعّالاً بَدا» فَالنُّورُ الذى هوالوجود الصرف ، حَيٌّ حَيْثُ - تعليلى - فِيهِ ، أى فى النور وُجِدا : أى الدراك والفعال - فالالف للتثنية - أوهذا التعريف - فالألف للإطلاق - «وَإذ ظُهُورُ مَرْجَعِ الْعِلْمِ ، لان العلم انكشاف الأشياء و ظهورها بين يدى العالم ، و على تعريف شيخ الإشراق : «العلم كون الشيء نورا لنفسه و نورا لغيره» ، فَهوَ أى النور الحقيقى والهوية الصرفة «عالِمٌ» ، وَقِسْ على صحة كونه مصداقا لهذه الأوصاف صحة مصداقية سَايِرَ الأوصَافِ لَهُ ، فالإرادة هى الرضا بالمراد ، والوجود الصرف عين الرضا والعشق بذاته وبآثاره ، و التكلم هو الإعراب عما فى الضمير ، والوجود الذى هوالمعروفية والمحبة الأفعالية

إعراب عن المكنون الغيبیّ ، والمكنون الغيبیّ أيضا إعراب و إظهار بذاته لذاته ، وهو التكلّم الذّاتی فاجعله مقياسا لما لم نذكره ، ولذلك ترى العرفاء يطلقون الإسم على نفس الوجود ملحوظا بتعيّن من التعيّنات الكماليّة ، والمسمّى على الوجود الصّرف ملحوظا بلا تعيّن . ۳

غُرَرٌ فِیْ ذِكْرِ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِی هذَا الْبَابِ ۶

* وَالْأَشْعَرِیُّ بِازْدِيَادٍ فی صفاته الحقيقيّة قَائِلَة - التأنيث باعتبار الطّايفة ، كقول الشّاعر : « وإنْ مالكٌ كانتْ كرام المعادن » - وإلزامهم بالقدماء الثّمانية مشهور ، * وَقَالَ بِالنِّيَابَةِ الْمُعْتَزِلَة ، أی ذاته نائبة مناب الصّفات ، بمعنى أنّ خاصيّة ۹ العلم مثلا إتقان الفعل ، وهی تترتّب على نفس ذاته بلاصفة علم حقيقة ، وقد اشتهرانّه : « خُذِ الغَايَاتِ ودَعِ المَبَادِی » و بالحقيقة هم نافون للصّفات . و منشأ غلطهم أنّ الصّفة هی المعنى القائم بالغير ، فكيف يكون ذاتا مستقلّة ، ولم يتفطّنوا أنّ حقيقة كلّ ۱۲ صفة هی الوجود ، والوجود مقول بالتّشكيك ، فكلّ صفة له عرض عريض كما مرّ فی العلم ، انّ مرتبة منه كيف ، ومرتبة منه واجب بالذّات ، وقس عليه القدرة والإرادة و غيرهما . فالمرتبة الأعلى من كلّ صفة ، هی حقيقة تلك الصّفة بلا مجاز ، والألفاظ ۱۵ موضوعة للمعانی العامّة .

* وَ نَغْمَةَ الْحُدُوثِ ، أی حدوث صفاته الحقيقيّة فِی الطَّنْبُورِ ، أی طنبور معرفة الصّفات * قَدْ زَادَهَا القائل الْخَارِجُ عَنْ مَفْطُورٍ ، أی مفطور العقل ۱۸ الإنسانیّ ، تعبير و تقريع للكرّاميّة حيث زادوا وقاحة و فظاعة ، فجمعوا بين زيادة الصّفات الحقيقيّة وحدوثها ، ولا يرضى به فطرة العقل .

ثمّ أشرنا إلى تزييف هذا المذهب بقولنا : * مَا وَاجِبٌ وُجُودُهُ بِذَاتِهِ * فَوَاجِبُ ۲۱ الْوُجُودِ مِنْ جميع جِهَاتِهِ ، فكما انّه واجب الوجود ، كذلك واجب العلم والقدرة و

الإرادة ونحوها ، وليس هذا تزييفا لمذهب الأشعرى ، إذ هو أيضا يقول صفاته واجبة لذاته لقوله بقدمها ، فهذه القاعدة أعنى قولنا : « واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات » أعمّ من العينيّة .

غُرَرٌ فِى أَنَّهُ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِذَاتِهِ

* وَهُوَ تَعَالىٰ عَالِمٌ بِالذّاتِ ، أى بذاته ، * إذْ مِنْهُ - سبحانه وتعالى - وُجُودُ عَالِمِى الذّاتِ ، اى العالمين بذواتهم أخِذْ ومعطى الكمال ليس فاقداله .

بُرْهَانٌ آخَر

* وَ كُلُّ مَاجُرِّدَ عَاقِلٌ كَمَا * تَجَرُّدُ الْعَاقِلِ أيضاً حُتِمَا ، أى كلّ مجرّد عاقل ، كما انّ كلّ عاقل مجرّد ، لا من باب انعكاس الموجبة الكليّة كنفسها ، بل من باب مبرهنيّة كلّ من القاعدتَين على حِدة ، فقلنا فى بيان الأوّل ، * إذْ عَقْلُهُ - مبنىّ للمفعول - أى معقوليّته ، إمَّا لَهُ الإمْكَانُ * أوْلاَ إمكان لـه ، وَهٰذا الظَّاهِرُ الْبُطْلانُ - هذا من باب رفع الصّفة فاعلها كالحَسَن الوجه - ولا ينبغى أن يقرء بالإضافة ، إذ لايوافق الرّوىّ السّابق فى الإعراب . وظهور بطلانه لأنّ كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ، ولو بالوجوه العامّة ، مثل انّه موجود وواجب أوممكن أوغير ذلك . * ثُمَّ الْجَوَازُ أى الإمكان الّذى هو الشّقّ الأوّل إنْ كان بِتَغْيِيرٍ بأنْ يقشّره العقل ويعريه عن مقارناتها ، حتّى يصير معقولا فَذَا * خُلْفٌ ، إذِ الْمَوْضُوعُ عَقْلاً مجرّدا أُخِذَا . فهو بلامؤونة تعريّة معرّ معرّىٰ ، * وَدُونَهُ أى الجواز بدون التّغيير إمكان عامّ فى ضمن الوجوب ، فَهُوَ بِالْفِعْلِ مَعْقُولٌ فَهُوَ ، أى ذلك المجرّد المعقول . بالفعل ، * عَاقِلُهُ ، أى عاقل نفسه بِالْفِعْلِ لابالقوّة إذْ ضَايَفَهُ ، أى ضايف العاقل المعقول . والمتضايفان متكافئان قوّة و وفعلا .

ان قلت : لم لايجوز ان يكون معقوليّته بالفعل فى ضمن معقوليّته للغير لا لذاته ؟ .

قلت : لوكان معقولا لغيره والغير عاقلا له ، لكان موجودا لذلك الغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين ، وهذا الدّليل لهم فلم يكن مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع ، وقد فرضناه مجرّدا ، هذا خلف . ۳

إن قلت : هل يمكن التّمسّك بالتّضايف لإثبات معقوليّة ذاته لذاته كالإثبات فعليّة العاقليّة ، بأن يقال : إذاكانت المعقوليّة فى مرتبة ذات المجرّد بحيث لا وجود له إلّا المعقوليّة ، كانت العاقليّة أيضا فى مرتبة ذاته ، لأنّ المفروض قطع النّظر عن جميع الأغيار فى المعقوليّة . ۶

قلت : نعم قد استدلّ صدرالمتألّهين ـ قدّس سرّه ـ بتكافؤ المتضايفين فى المشاعر وغيره على اتّحاد العاقل والمعقول فى العلم بالغير أيضا ، ولكن عندى انّه لايثبت المطلوب بهذا ، إذ التّكافوء فى المرتبة الّذى هو من أحكام التّضايف لايقتضى أزيد من تحقّق أحد المتضايفين مع الآخر ، ولو بنحو المقارنة لا مقدّما ولا مؤخّراً لاالاتّحاد ، كيف والعلّة مضايفة للمعلول والمحرّك للمتحرّك والتّكافوء لا يستدعى إلّا ثبوت المعيّة فى المرتبة بين طرفى كلّ منهما لا اتّحادهما وجودا وحيثيّة ، وإلّا اجتمع المتقابلان فى موضوع واحد من جهة واحدة ، فما ذكران المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار فى المعقوليّة ممنوع إن سلك مسلك التّضايف ، لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر الى مفهوم العاقل معقول ، كيف والمضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير ، والغرض انّ المفهومين المتضايفين كما انّهما بمجرّد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثّر الوجود والحيثيّة ، كذلك لا يقتضى تكافوءهما الاتّحاد ولا التّكثّر ، وإن لايأبى الاتّحاد بدليل من خارج ، فتأمّل . ۹ ۱۲ ۱۵ ۱۸

* **مَا** أى شيء **غَيْرَ مَعْقُولِيَّةٍ حُصُولاً** ـ مفعول ـ * **لَمْ يُلْفَ** ، و إن كان مبيّنا للمفعول فحصولا تميز ـ والمراد أنّ ما كان وجوده فى نفسه عين معقوليّته ، ولم يوجد له وجود غيرها فهو **عَقْلٌ** حالكونه **عَاقِلاً** و **مَعْقُولاً** أيضا . ۲۱

غُرَرٌ فِى عِلْمِهِ بِغَيْرِهِ

* **وَعَالِمٌ بِغَيْرِهِ إذْا اسْتَنَدْ** غيره * **إلَيْهِ** تعالى ، **وَهُوَ** تعالى **ذَاتُهُ** ـ مفعول

لقولنا لَقَدْ شَهِدْ ، و * بِالسَّبَبِ - متعلق بقولنا : الْعِلْمُ بِمَا هُوَ السَّبَبُ * عِلْمٌ بِمَا هو مُسَبَّبٌ بِهِ ، أى بالسبب وَجَبْ . حاصله أنّ الأشياء فى ذواتها مستندة إليه
٣ تعالىٰ وهو تعالىٰ علم ، وشهد ذاته التى هى عين عليّة الأشياء ، لما مرّ أنّه عالم بذاته ، والعلم بالعلّة بما هى علّة يقتضى العلم بالمعلول ، فهو تعالىٰ ينال الكلّ من ذاته .

ثمّ التقييد بقولنا : « بما هو السّبب » إشاره إلى أنّ المراد من العلم بالسّبب العلم بالجهة
٦ المقتضية للمسبّب ، سواء كانت عين ذاته أو زائدة ، وهى الأمر المقدّم على السّببيّة الإضافيّة وعلى المسبّب ، ولا شكّ أنّها عين حيثيّة ترتّب المسبّب على السّبب ، إذ التّخلّف عن السّبب التّامّ محال كما أشرنا إليه بقولنا : « به وجب » فكلّما حصلت فى ذهن أو خارج
٩ حصل ذلك المسبّب فيه ، إذ التّلازم ممتنع الإنفكاك عن الملزوم ، وحكم المنجّم بما سيقع ، أو الطّبيب الحاذق حيث يقول : « الشّىء الفلانى ينذر بكذا » من هذا الباب . وفى عدم
١٢ تخلّل لفظ الاقتضاء أو الاستلزام فى المتن ، إشارة الى أنّ المعلول شأن من شؤون العلّة الحقيقيّة ، ولا سيّما الفاعل المصطلح للإلٰهى ، فالعلم بها هو العلم به .

غُرَرٌ فِى ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِى الْعِلْمِ وَوَجْهِ الضَّبْطِ لَهَا

١٥ * قَدْ قِيلَ : القائل بعض الأقدمين من الفلاسفة لَا عِلْمَ لَهُ بِذَاتِهِ ، بناء على أنّ العلم إمّا إضافة ، وهى لا يتصوّر بين الشّىء ونفسه ، أو صورة مساوية للمعلوم ، فيلزم تعدّد الواجب تعالىٰ . و أنت تعلم أنّ علم الشّىء بذاته حضورىّ لا يستدعى شيئا
١٨ منهما ، فهذا مع كونه كفرا ، أوهن من بيت العنكبوت ، ويناسب الدّهريّة - خذلهم الله تعالىٰ - * وَقِيلَ : لَا يَعْلَمُ مَعْلُولَاتِهِ ، أى مع علمه بذاته بقرينة المقابلة . ومراد القائل أنّه لا يعلمها فى الجملة ، أى فى الأزل ، إذ ليست موجودة فى الأزل ، وهو باطل ،
٢١ إذ العلم بالعلّة فى الأزل ، يستلزم العلم بالمعلول فى الأزل ، وإن لم يكن المعلول فى الأزل .

* وَمُثْبِتٌ لِعِلْمِهِ تعالىٰ ، بِمَا جَعَلْ ، أى بمجعولاته من علمه بذاته ، * إِمَّا يَقُولُ إِنَّهُ ، أى علمه تعالى عَنْهُ تعـالى انْفَصَلْ ، * أَوْ يقول انه لَيْسَ

مَفْصُولاً عن ذاته، تعالیٰ، **فأمّا الْمُبْتَدَا** وهو أن یكون منفصلا عن ذاته، فلا یخلو * **إمّا هُوَ**، أی علمه **الْمَعْدُومُ ثابِتاً بَدَا**، أی ذو شیئیّة ثبوت و تقرّر، **فَإمّا** * **عَیْناً** له الثّبوت منفكّا عن كافّة الوجودات، **فَهٰذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَة**. فجعلوا ۳
علمه تعالیٰ المهیّات الثّابتة فی الأزل. وأنت تعلم أنّ أصل تقرّر المهیّة منفكّا عن الوجود باطل، * **أو ذِهْناً** له الثّبوت منفكّا عن وجود المهیّة نفسها لا عن الوجود التّبعی لله
تعالیٰ، **الصُّوفِیَّةُ** مثل الشّیخ العربیّ وأتباعه **ذَا قَائِلَة**، فجعلوا الأعیان الثّابتة ۶
اللّازمة لأسمائه تعالیٰ فی مقام الواحدیّة علمه تعالیٰ. وهذا أیضا مزیّف من حیث إثباتهم شیئیّة المهیّات، وإسنادهم الثّبوت إلیها فی مقابل الوجود، مع أنّك قد عرفت أصالة
الوجود ولاشیئیّة المهیّة، إلّا أن یصطلحوا أن یطلقوا الثّبوت علی مرتبة من الوجود، و ۹
كلّهم وضعوا مبانا من حقیقة الوجود مرتبة منها وقابلوها بها. * **أوْ ذُو وُجُودٍ** - عطف علی قوله: إمّا هو المعدوم - **لیسَ ذَا ثَبَاتٍ** فقط علی اصطلاحهم * **فَمُثُلٌ**، أی فعلمه مثل
قَائِمَةٌ بِالذّاتِ، أی بذواتها * **مَعَ سَبْقِهِ** - متعلّق بذی وجود - **ذا مِنْ فَلاطُونَ** ۱۲
اشْتَهَرْ، فجعل علمه تعالیٰ بالأشیاء منفصلا عن ذاته ذا شیئیّة وجود سابقا علی الأشیاء، وهو المُثُل النّوریّة الّتی سیجیء إثباتها فی الفریدة المعقودة لبیان الأفعال، ولكنّها لیست
مناط علمه التّفصیلیّ بالأشیاء عندنا، لكونها متأخّرة الوجود عنه تعالیٰ عن علمه بها. ۱۵
* **وَدُونَ سَبْقٍ**، یعنی ذو وجود علمه، ولكن لایكون سابقاً فی الكلّ، فهٰهنا قولان كما أشرنا بقولنا: **إنْ یَكُنْ** علمه بمجعولاته، **بِأنْ حَضَرْ** * **فی الْكُلِّ**، أی كلّ
ما سواه **نَفْسُ كَوْنِهَا**، ووجودها **الْعَیْنِیَّة** - التأنیث باعتبار نفس - فالصّورة العینیّة ۱۸
عین الصّورة العلمیّة، * **فَذَاكَ قَوْلُ شَیْخِ** الطّائفة **الإشْرَاقِیَّة**، وتبعه فی ذلك كثیر من محققی المتأخّرین، وسنوضح لك صحّته من وجه وسقمه من وجه إن شاء الله * **وَإنْ**
یَكُنْ بأن حضر أی علمه بالارتسامیّ فی البعض والحضوریّ **فی الْبَعْضِ**، **كَالْعَقْلِ** ۲۱
الأوّل حال كونه **ارْتَسَمْ** * **صُوَرُ الأشْیا فِیهِ ذَا**، ای هذا القول * **فَالیسُ المَلْطِی**
أمّ، أی قصد، فإنّ مذهبه انّه تعالیٰ یعلم العقل بحضور ذاته، ویعلم الأشیاء الأخر بارتسام

صورها فى العقل .

ولمّا فرغنا عن ذكر شعب القول بانفصال العلم ، شرعنا فى ذكر شعب القول

٣ باتّصاله بقولنا : * **أمَّا العلم الَّذِىْ لَيْسَ يُرَى** - مبنىّ للمفعول - **انْفِصَالُهْ** ، فلا يخلو إمّا أنْ يكون غيره وزائدا عليه ، ولكن زيادة متّصلة أولا ، فالأوّل ما أشرنا إليه بقولنا :

٦ * **إنْ كَانَ غَيْرُهُ عَلا جَلالُهْ** حال كونه * **مُرْتَسِماً** فيه ، فيكون علمه حصوليّا ، **فَذَا** ، أى هذا القول **بِغَيْرِ مَيْنٍ** ، * أى كذب * **لِانكسيمايِس المَلْطى وَالشَّيْخَين** أبى على و أبى نصر الفارابى ، فقال الشّيخ الرّئيس : « إنّ المعنى

٩ المعقول قد يؤخذ عن الشّىء الموجود ، كما أخذنا عن الفلك بالرّصد و الحسّ صورته المعقولة ، وقد يكون الصّورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس ، كما انّا نعقل صورة بنائية نخترعها ، ثمّ يكون تلك الصّورة محرّكة لأعضائنا إلى أنْ نوجدها ،

١٢ فلا تكون وجدت فعقلناها ، ولكن عقلناها فوجدت، ونسبة الكلّ إلى عقل الأوّل الواجب الوجود ، هذا فانّه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفيّة كون الخير فى الكلّ ، فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النّظام المعقول عنده ، لا على أنّها

١٥ تابعة اتباع الضّوء للمضيىء والإسخان للحارّ ، بل هو عالم بكيفيّة نظام الخير فى الوجود وانّه عنه ، و عالم بأنّ هذه العالميّة يفيض عنها الوجود على التّرتيب الّذى يعقله خيراً و نظاماً » انتهى . والثّانى قولنا :

١٨ * **أوْ غَيْر** بان كان العلم عينه ، فهومع كونه متّحدا بالعالم **بِالْمَعْقُولِ** أيضا - متعلّق بيتّحد - **لامَحْسُوسٍ** ، إذ العلم الإحساسىّ منتفٍ عنه ، على مانسب إلى المشّائين ، * **إنْ يَتَّحِدْ** ، **فَهُوَ** مذهب **لِفَرْفُوريُوسٍ** ، اعظم تلاميذ المعلّم الأوّل ، وقدتكلّمنا

٢١ على مذهبه ، وعسى أنْ يكون مراده ما سنذكر من العقل البسيط إن شاء الله .

* **وَدُوْنَهُ** ، أى دون الاتّحاد مع المعقول ولكن مع العينيّة للذّات الواحدة البسيطة غاية البساطة ، **فَالذَّاتُ** هو **الإجْمَالِىُّ مِنْ** - بيانيّة - * **عِلْمٍ** ، أى يكون

ذاته تعالیٰ علما إجمالیّا ، وهذا منشعب علی قولین : **فَإِنْ بِكُلِّ الأشْیاءِ رُكِنْ** ، أی إن کان علمه إجمالیا بکلّ الأشیاء الّتی دونه ، فهذا القول * **لِلْمُتَأخّرِینَ** ، فقالوا : إنّ ذاته تعالیٰ علم إجمالی بجمیع ما سواه لاتفصیلی ، لکونه واحدا بسیطا ، والأشیاء مختلفة الحقایق ، وکیف یمکن أن یکون صورة الشّمس مثلاً فی ذهننا علماً بالشّمس والقمر والحجر والمدر، وربّما أوردوا مثالا ، وقسّموا حال الإنسان فی علمه إلی ثلاثة أقسام : أحدها أن یکون علومه تفصیلیّة زمانیّة علی سبیل الإنتقال من معقول إلی معقول ، مع شوب تخیّل . وثانیها أن یکون له ملکة تحصل من ممارسة العلوم . وثالثها کونه بحیث أورد علیه مسائل کثیرة دفعة ، فیحصل له علم إجمالی بجواب الکلّ من تلک الملکة البسیطة ثمّ یأخذ فی التّفصیل مستمدّاً من ذلک الأمر البسیط الّذی فیه . فهذا العلم الواحد البسیط فعّال للتّفاصیل وهو أشرف منها ، فقالوا فقیاس علم الواجب بالأشیاء ، وانطواء الکلّ فی علمه علی هذا المنهاج ، والفرق بانّ هذه الحالة البسیطة ملکة وصفة زائدة علی النّفس ، وفی الواجب تعالیٰ عین ذاته ، وقد صحّحنا کلامهم فی بعض تحریراتنا **أوْبِالبَعْضِ** ـ خبر مقدّم ، لقولنا : * ـ **تَفْصِیلُ البَعْضِ** من الحکماء **لَهُ ذَا** القول هو **المَرْضِیْ** ، فذاته تعالیٰ علم تفصیلیّ بالمعلول الأوّل وإجمالیّ بما عداه من الممکنات . وهکذا کلّ علّة بعد الحقّ الأوّل تعالی علم تفصیلیّ وصورة علمیّة لـه تعالیٰ بالمعلول الّذی یلی تلک العلّة بلا واسطة ، وأجمالی بماله واسطة .

هذا ضبط الأقوال وبیانها مجملا ، بحیث یحصل للطّالب إحاطة إجمالیة علیها ، وأمّا بیانها تفصیلا ، وبیان مالها وعلیها کذلک فموکول الی الکتب المفصلّة ، ولا سیّما الکتاب الکبیر لصدر المتألّهین ـ شکرّ الله سعیه ـ . ولنشرع فی تحقیق ما هو الحقّ عندنا .

غُرَرٌ فِیْ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالیٰ بِالأشیاءِ بِالعَقْلِ البَسِیطِ وَالإِضَافَةِ الإِشْرَاقِیَّةِ

* **الذّاتُ** ، أی ذاته تعالیٰ **عِلَّةٌ لِذَاتِ مَاعَدَا** ، وهو کلّ الوجودات الممکنة المجرّدة والمادّیة * **وَالْعِلْمُ لِلْعِلْمِ** ، أی علمه بذاته علّة لعلمه بما عداه ، لما عرفت

انّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول ؛ **وَحَيْثُ اتّحَدَا** ـ الألف للاطلاق ـ * **بِمَا تَلَوْنَا لَكَ** من انّ صفاته عين ذاته ، وانّ ذاته و علمه بذاته لا تغاير بينهما اصلاً ،
٣ **عِلَّتَاهُمَا** ـ فاعل اتّحد ، و ضميره راجع الى ذات ما عدا ، والعلم بما عدا ـ والمراد بالعلّتين الذّات المقدّسة تعالت ، وعلمه به ، فاذا حكمت باتّحادالعلّتين * **فَاقْضِ بِأَنْ وُحِّدَ مَعْلُولا هُمَا** ، أى معلولا العلّتين ، وهما ذات ماعدا ، وعلمه تعالىٰ بها ، و إلّا
٦ لزم صدورالكثير عن الواحد ، هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسى ـ قدّس سرّه ـ .

* **فَعِلْمُهُ تعالىٰ قَدْ كَانَ نُورِيَّتُهُ** . لكن لاالنّوريّة المصدريّة ، بل الحقيقيّة ، ولاالنّوريّة الحسيّة العرضيّة العديمة الشّعور ، المنبسطة على ظواهرالسّطوح ، المظهرة
٩ للمبصرات خاصة اللّاحق بها الأفول الممكنة للثّانى ، بل النّوريّة الوجوديّة المستقلّة الحيّة القائم بها مواضع الشّعورالمستمرّة وغير المستمرّة وغيرهما ، والنّافذة فى أعماق الأشياء و بواطنها ، المظهرة لكلّ المهيّات ولا أفول لها ولاتغيّرحال ولاثانى لها ولاامثال * **وَكَانَ**
١٢ **نُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ** ؛ فعلمه قدرته ، وهذاكما انّ علم النّفس بالصّورالعلميّة المثاليّة الّتى فى عالمها عين قدرته عليها وعين إضافته الإشراقيّة إليها ، ولوصارت قويّة الوجود ، بل اقوى من الموجودات العينيّة بقوّة النّفس أو بالنّوم أوالإغماء أو غيرهما ، فيكون نفس
١٥ وجوداتها من سماء وأرض وحيوان وانسان وغيرها علوما وقدرة ووجودا وايجادا .

* **قُدْرَتُهُ انْتِسَابُهُ الإشْرَاقِيْ** إلى الأشياء ، * **وَبعبارة أخرى ، قدرته فَيْضُهُ الْمُقَدَّسُ الإطْلاقِيْ** ، وهوالوجود المطلق المنبسط على الأشياء ، فإنّ للوجود مراتب :
١٨ الوجود الحقّ والوجود المطلق والوجود المقيّد ، والأوّل هوالله جلّ شأنه ، والثّانى فعله ، والثّالث أثره ، وانّما قلناانتسابه الإشراقى ، اذ * **صِرْفُ الْوُجُودِ** المأخوذ بحيث يكون الفيض ، من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون ، **نِسْبَةٌ ذِهْنِيَّةٌ** مقوليّة * **يَنْفِيْ** ،
٢١ فانّه إذا أخذ صرفاكان كلّ وجود من صقع فيضه و فيضه من صقع ذاته ، فلا يبقى طرفا متحصّلا حتى يتحقّق نسبة ، **وَلِذَاكَ كانت الصِّفَةُ مَنْفِيَّةً** عنه تعالىٰ إشارة إلى قوله عليه السّلام : «كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه» ، أى الصّفات المأخوذة بحيث

یكون لها نسبة مقولیّة بخلاف الإنتساب الإشراقیّ، فإنّه لایستدعی طرفا لأنّه الإشراق القائم بالذّات، وعند ظهوره بالوحدة التّامّة یفنی كلّ مستشرق وینفی كلّ قابل غاسق.

٣ * وَالْعِلْمُ الإِجْمَالِیُّ الْكَمَالِیُّ المتّفق علیه بین الإشراقی والمشّائی، حیث یقول الإشراقی : انّ نفس وجود الذّات علم إجمالی مقدّم علی العلم التّفصیلی الّذی هو وجود الأشیاء، ویقول المشّائی : إنّ علوّ الأوّل و مجده لیس بهذه الصّور المرتسمة،

٦ بل بذاته الّتی هی علم إجمالیّ سابق علیها. وإنما كان إجمالیّا، لإنّ وجود الذّات واحد بسیط، فلا یمكن أن ینكشف به الأشیاء المتخالفة تفصیلا عندهم، وأمّا عندی موافقا لبعض أبناء الحقیقة، فلمّا كان بسیط الحقیقة واجدا وجامعا لكلّ وجود وكمال وجود بنحو أعلی،

٩ فهو عین وحدته، وكونه علما إجمالیّا، أی وجوداً واحداً بسیطا لَدَیّ علم تفصیلی كما قلنا : *عِلْمٌ بِتَفْصِیلٍ بِذَاتِ كُلِّ شَیْء، فإنّ الصّورة الذّهنیّة كصورة الشّمس لا یمكن أن تكون حكایة عن الأشیاء الكثیرة لأنّها مهیّة، والمهیّة حیثیّة ذاتها حیثیّة المغایرة مع المهیّة

١٢ الأخری. ومع الوجود مطلقا والوجود المضاف إلیها واحد بالعدد. مرتبته مرتبة الضّیق، وأمّا الوجود فحیثیّة ذاته حیثیّة السّعة والإحاطة، فالوجود الصّرف یجمع كلّ وجود بنحو أعلی، بحیث لایشذّ عنه شیء منها، والنّحو الأعلی من كلّ شیء هو تمامه وكماله، و

١٥ شیئیّة الشّیء بتمامه وكماله، وفیضه یسع كلّ شیء، فهو یحكی كلّ وجود لایقصر عنه رداء كبریائه.

ولمّا كان هنا مظنّة سؤال، هو انّ هذا الوجود الخاصّ والمهیّة الخاصّة، وبالجملة

١٨ ذات كلّ شیء المذكورة فی النّظم : لم یكن فی الأزل، فكیف كان معلوما والمعدوم لا یعلم ؟ . أجبنا بأنّه * لَمْ تَكُ ذات كلّ شی بِالسَّلْبِ الْبَسِیطِ فِی الْأَزَلْ، أی لم تكن بنحو الكثرة فی الأزل وقولنا : « بالسّلب البسیط » معناه انه لابدّ أن یكون

٢٠ التّعبیر عن سلب الكون فی الأزل بالسّالبة البسیطة المنتفیة بانتفاء الموضوع إذا لوحظ الأزل، وبالجملة لم یكن المعلوم فی الأزل * لٰكِنَّ مَا بِهِ انْكِشَافُهَا، أی العلم بها، وهو النّحو الأعلی من كلّ وجود علی طریق البساطة والوحدة لاالتّركیب والكثرة كما

فى المعلوم فيما لايزال ، وكذا النّحو الأظهر ، السّابق من كلّ مهيّة ، أعنى الأعيان
الثّابتة الّلازمة لأسمائه وصفاته، كيف و إذا ظهرت المهيّات هنا بالوجودات والأنوار
٣ المتشتّتة ، فما ظنّك اذاكان الوجود جميعا والنّور واحداً وفى عين وحدته غير متناة شدّة
،فإنّ يدالله مع الجماعة ، وبالجملة العلم حَصَلَ فى الأزل ، فللعلم حكم وللمعلوم آخر ، فالعلم
عين الذّات ، بخلاف المعلوم ، والعلم بالشّجر صفة لزيد مثلا بخلاف الشّجر ، وهذا كما
٦ انّ ما به الانكشاف فى عالم الحسّ للألوان والأشكال هو شعاع الشّمس مثلا و هو
واحد، والمنكشفات به كثيرة ، ويمكن أن يقال : هو من صقع الشّمس ، ولايمكن فيها .

و ينبغى أن يعلم انّ نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف
٩ إلى مراتب الوجود ، ومثال النّسبتين فى هذا العالم بوجه نسبة الحركة التّوسطيّة إلى مراتب
القطعيّة ،والآن السيّال إلى قطعات الزّمان ، فالدّهر روح الزّمان ، والأزل روح الدّهر ،
فالأزل ليس وقتا موقوتا ، وحدّاً محدودا وجزء ممّا مضى من الزّمان يغيب عن أجزائه
١٢ الآخر وإلّاكان كمّا اومتكمّما ، بل يسع القديم والحادث ، فيحيط بالحادث وإن لم يكن
الحادث فيه . وقد يراد به مبدء ماهو نازل منزلة الوعاء للسّلسلة الطّولية النّزولية كما يراد
بالأبد المنتهى فى السّلسلة الطّولية العروجيّة .

١٥ إعلم انّ ههنا مقامين : مقام الكثرة فى الوحدة ، يعنى انّ المرتبة الأعلى من
الوجود بوحدتها و بساطتها جامعة لكلّ الوجودات ، و يترتّب عليها بفردانيّتها من
الكمال مايترتّب على الجميع ، مثاله الإنسان الكامل بالفعل حيث أنّه بوحدته جامع لكلّ
١٨ ما فى الوجود من الصّور والمعانى والأشباح والأرواح .

لَيسَ مِنَ اللهِ بِمُستَنكَرٍ أنْ يَجمعَ العالَمَ فى واحدٍ

فهو بحيث كان الكلّ من الدّرة إلى الذّرة مرائى ذاته كماهو مرآت الحقّ . ومقام
٢١ الوحدة فى الكثرة يعنى انّ فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء
رحمة وعلما . والأوّل هوالعلم الذّاتى ، والثّانى هوالعلم الفعلى أى مقـــام الفعل .

اذا عرفت هذا فقولنا : * **وُجُودُها** ، أی وجود کلّ شیء **بِمَا هُوَ الْعِلْمُ سَبَقْ** ، *کما انّ وجودها **بِمَا** هو **انْضَافَ إلَیْهَا** و بما هو معلوم **قَدْ لَحَقْ** أطبق بالعلم الفعلی ، أی قد سمعت منا انّ إضافته الإشراقیّة ، و فیضه المقدّس علم له تعالیٰ ، فلاتتوهّم انّه لیس مقدّما علی المعلومات ، لأنّ الصّورة العلمیّة حینئذ عین الصّورة العینیّة ، کما یقدح به طریقة الشّیخ الاشراقی ـ قدّس سرّه ـ لانّ وجودها الی آخره و کذلک لاتغییر فی وجودها بما هو علم ، و بما هو حاضر لدی الباری المحیط ، إنّما التّغییر فیه بما هو معلوم و غایب بعضها عن بعض . وبهذا و أمثاله لاینبغی أن یقدح طریقة الشّیخ الإشراقیّ ، بل القدح فیه من حیث انتفاء العلم التّفصیلی فی مرتبة الذّات والاکتفاء بالإجمال فیها ، والتّحقیق ما سبق ، واین هذا من ذاك .

* **وَلَیسَ مَجْدٌ** وکمال **إنْ وُجُودُهَا** بما هو مضاف إلیها **نْکَشَفْ** لــه تعالیٰ ، * **بَلِ انْکِشَافٌ** ، أی انکشاف الأشیاء مطویا **فی انْکِشَافِهِ** ، أی انکشاف ذاته بذاته علی ذاته **شَرَفْ** ، وذلک الإنکشاف المطوی هو حضور النّحو الأعلیٰ من کلّ وجود بوجود واحد بسیط له تعالیٰ ، و هذا ما یعبّر عنه تارة بالإنطواء و تارة باستتباع علمه تعالیٰ بذاته علمه بما عداه . * **فَذَاتُهُ** تعالیٰ **عَقْلٌ بَسِیطٌ** وفی بساطته **جَامِعٌ** فی مرتبة ذاته * **لِکُلِّ مَعْقُولٍ** وکلّ خیر وکمال بنحو أعلیٰ وأبسط ، و هذا إشارة إلی مسألة الکثرة فی الوحدة وإنّ الوجود البسیط کلّ الوجودات بنحو أعلیٰ ، کما قال ارسطاطالیس ، و أحیاه و برهن علیه صدر الحکماء المتألّهین ـ قدّس سرّه ـ و قال السیّد الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ فی التقدیسات : « و هو کلّ الوجود و کلّه الوجود ، و کلّ البهاء والکمال و کلّه البهاء والکمال ، وماسواه علی الإطلاق لمعات نوره ، ورشحات وجوده ، وظلال ذاته . وإذ کلّ هویّة من نور هویّته ، فهو الحقّ المطلق ، ولا هو علی الإطلاق إلّاهو » انتهی . وإلیٰ أنّ قولهم : « البسیط کلّ الوجودات ، ولیس بشیء منها » ، الّذی یتحاشیٰ عنه العقول الوهمیّة یرجع الی مسألة العلم الذّاتی له تعالیٰ وانّه « لایعزب عن علمه مثقال ذرّة » کما انّ قولنا : **وَالامرُ تَابِعٌ** ، إشارة إلیٰ مسألة الوحدة فی الکثرة ، وإلیٰ أنّ هذه أیضا ترجع

إلى الفقر الذاتى للوجودات الامكانيّة والغناء الذاتى لوجود الواجب تعالى : « يا ايُّها النّاسُ أنتم الفقراءُ إلى الله واللهُ هوالغنىّ » و معنى تبعيّة الأمر انّ الوجود المنبسط على هياكل الممكنات، أعنى أمره وكلمته الّتى هى أولى كلمة شقّت أسماع الممكنات تابع له تعالى ، بل تبع محض وداخل فى صقع وجوده .

وفيه دفع لما يتوهّم انّه إنّ كان عينه تعالى فلمَ سمّيتموه أمره وفعله مع انه يلزم من انبساطه على الأشياء اختلاطه بالأشياء الخسيسة ، وان كان غيره لم يكن العلم به فى مرتبة الذّات .

وبيان الدّفع أنّ أمره وجهه ، ووجهه لاهو ولاغيره ، إذا الموضوعيّة لقولنا : «هوهو» أو« هو ليس هو» تستدعى الإستقلال ولو فى لحاظ العقل ، وهو عين الرّبط به وغير مستقلّ فى المفهوميّة، فكما انّ الوجود الرّابط أو المعنى الحرفىّ لانفسيّة له ، وإنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذّهن ، كذلك الوجه مرآت ظهور الحقّ بماهى مرآت بحسب العين فلا نفسيّة لـه حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو. فإذا كان الذّات موضوعا لحكم كان الوجه داخلا فى صُقع الذّات . فلما كان الواجب تعالى تامّا وفوق التّمام ، فإذا قلنا إنه يعلم الأشياء أردنا بموضوع هذه القضيّة الوجود الصرّف أعنى الوجود المجرّد عن المجالى والمظاهر الّذى ببساطته يحضره كلّ الوجودات بنحواعلى ، والفيض المقدّس والأقدس من صقعه وربط محض به ، فيرجع مفاد القضيّة إلى انّ الذّات حاضرة للذّات. أى غير منفكّة عن نفسه بحيث ينطوى العلم بالغير فى هذا الحضور ، ولولم يكن الفيض من صقعه لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من الواجب تعالى عن ذلك ، لأنّ الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً فينبغى أن يكون ذلك هو الواجب . ومن هذا يعلم ان لاوجود خارجاً عن حيطة وجوده .

غُرَرٌ فِى رَدِّ حُجَّةِ المَشَّائِينَ عَلَىٰ كَوْنِ عِلْمِهِ تَعَالَىٰ بِالإِرْتِسَامِ

* وَقَولُهُمْ عِلْمُهُ الأَشْيَا ـ مفعول علمه ـ فِى الأَزَلْ ، لا يخلوا إمّا بأن

لاشيئيّة لها مهيّة ووجودا ، وإمّا بأنّ لها شيئيّة مهيّة فقط ، وإمّا بأنّ لها شيئيّة وجود أيضا. والوجود إمّا ذهنىّ وإمّا عينى، والذّهنىّ إمّا بنحو الارتسام وإمّا بنحو الاتّحاد. ٣ والعينى إمّا وجود تجرّدىّ ، وإمّا وجود مادّىّ، والكلّ باطل سوىٰ واحد منها ، فاشرنا الى الثّالث بقولنا : * **إمَّا بِالإِرتِسَام فِي الذّاتِ حَصَلْ** * **فَهُوَ** المطلوب ، والى السّادس بقولنا : **وَ إلاالْخَلْقُ كَانَ أَزَلِيّ** - وقف بالسّكون على لغة - و إلى الأوّل ٦ بقولنا : * **أوْمَيْزُهُ وَعِلْمُهُ لَمْ يَحْصُلِ** - والعلم مضاف الى المفعول ، والضّمير عايدٌ إلى الخلق، وافراده مراعاة للفظ الخلق - وإلى الثّانى بقولنا : * **أوْيَثْبُتُ الْمَعْدُومُ** ، وإلى الخامس بقولنا : **أوْيَكُنْ** - تامّة - **مُثُلْ** افلاطونيّة ، وإلى الرّابع بقولنا : * **أوْ** ٩ **غَيْرُهُ** كاتّحاد العاقل والمعقول ، **وَامْتَنَعَ التّالِى لِكُلّ** من هذه الشّرطيات * **بِمِثْلِ** - خبر - لقولنا : «قولهم» **قُدْرَةٍ وَغَيْرِهَا** كالإرادة **انْتَقَضْ** لأنّ القدرة أيضا ازليّة تقتضى مقدورا حتّى القدرة على المكوّنات لأنّها أيضا أزليّة تقتضى المكوَّن، فيلزم ازليّته ١٢ والصّورة هنا لاتكفى، لأنّ وجوده العينىّ أيضا مقدور .

* **وَالْحَلُّ إنْ لَمْ يُعْنَ مَعْنَاهَا** ، أى معنى العلم والقدرة وغيرهما **الْعَرَضْ**، يعنى قد يطلق العلم ونظايره ويراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ، ولاشكّ انّها بهذا ١٥ الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ، وليست صفات كماليّة له تعالىٰ ، وقد تطلق و يراد بها مبادى تلك الإضافات، وهى متقدّمة على وجود المتعلّقات، ولا مدخليّة لغيره تعالىٰ فى تتميم ذاته أو صفاته ، أمّا سمعتَ منّا انّ العلم الفعلى وهو الإضافة الإشراقيّة ١٨ لايستدعى متعلّقا، فما ظنّك بالذّاتى والإيجاد الحقيقىّ لاالمصدرىّ هو الوجود المنبسط الّذى هو تلك الإضافة الغير المستدعية للمتعلّق. وفى احاديث الائمّة المعصومين مايؤيّده كقول الرّضا عليه السّلام : «له معنى الرّبوبيّة إذلا مربوب، وحقيقة الالهيّة إذ لامألوه، ومعنى ٢١ العالم ولا معلوم » الحديث .

غُرَرٌ فِى مَرَاتِبِ عِلْمِهِ تَعَالىٰ

* إذْ ـ توقيتى ـ يُكْشَفُ الْأشْيَاءُ ـ ولمّا كان كلمة «إذْ» للماضى فالفعل ماض معنى ادّى بصيغة المضارع لتصوير ما مضى فى الحال، كما فى قوله: «كما يجزىٰ سِنِمّار»، على انّ الفعل فى نظاير المقام منسلخ عن الزّمان ـ مَرّتْ لَهُ تعالىٰ إذ للاشياء أكوان سابقة والوجودات المترتّبة الطّوليّة كمرائى يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها مرّة بعد أولىٰ وكرّة بعد أخرىٰ، فهو تعالىٰ يشاهد موجودات عالمنا الطّبيعىّ قبل وجودها لامرّة بل مرّات * فَذَا مَرَاتِبُ ـ حال عاملها وصاحبها يُبَانُ عِلْمُهُ ـ وتلك المراتب * عِنَايَةٌ وَقَلَمٌ ولَوْحٌ وقَضَا * وَقَدَرٌ وسِجِلٌّ كَوْنٍ يُرْتَضَىٰ أى هذا الأخير. وفيه إشارة إلىٰ أنّ بعضهم أسقط سجلّ الوجود عن مراتب العلم.

ولما فرغنا عن تعداد المراتب شرعنا فى تفصيلها، فقلنا فى تعريف العناية * مَا ـ مبتداء أوّل ـ مِنْ بِدايَةِ الوجود إلىٰ نِهَايَةٍ له * فِى الْوَاحِدِ ـ متعلّق بقولنا انْطِوَاؤُهُ و ـ هو مبتداء ثان ـ وبالجملة كون الوجود البسيط مشتملا على كلّ الخيرات عِنَايَةٌ ـ خبر الثّانى والجملة خبر الأوّل ـ وهى عند المشّائين صور مرتسمة فى ذاته. ولما اعتبر فى العلم العنائىّ كونه سابقا على النّظام الأحسن وفعليّا، أى منشأ لذلك النّظام، قلنا:
* فَالْكُلُّ مِنْ ـ بيانيّة ـ نِظَامِهِ الْكِيَانِىْ، أى عالم الكوْن * يُنْشَأُ مِنْ نِظَامِهِ الرَّبَّانِىّ أى عالم العلم كما قالوا: «العالم الرّبوبى فسيح جدّاً»، ومرادهم نشأة العلم. وفى قولنا هذا إشارة الى أنّه لايمكن نظام أشرف من هذا النّظام المشاهد ـ لكونه ظلّا للجميل على الإطلاق.

* وَالْمُمْكِنُ الْأقْرَبُ الْأشْرَفُ وهو العقل الأوّل، قَلَمٌ لكونه واسطة لإفاضة الحقّ جميع صورما دونه، وبوجه كلّ العقول أقلام و هو قلم أعلىٰ لكونها وسايط فى إفاضة العلوم على النّفوس الكليّة والجزئيّة، و إفاضة الصّور على الأجرام * وَصُوَرٌ قَامَتْ بِهِ، أى بالقلم قيام صدور بلاواسطة أوبواسطة قَضَا حَتَمٍ، أى قضاء حتمى لا يردّ ولا يبدّل وللإشارة إلى أنّ المراد بالصّور القضائيّة ليس الصّور الكليّة القائمة بالعقل بنحو الارتسام كما يقول به المشّائون، بل المراد بها المُثُل النّوريّة وصفناها بقولنا:

* وَصُوَراً طبيعيّة لأفراد كونيّة مَا تَحْتَ كُلِّ صُورَةٍ من الصّور القضائية ، و هو المثال النّورى الّذى يقال له ربّ النّوع ، * جَمَعَهَا ، أى جمع كلّ صورة تلك الصّور وفعليّاتها وكمالاتها بِوَحْدَةٍ ، أى بنحو الوحدة والبساطة ضَرُورَةً ووجوبا ، لأنّ معطى الكمال غير فاقد له .

* فَهِيَ اى الصّور القائمة بالعقل إذَنْ قَضَاؤُهُ التَّفْصِيلِيّ ، لكونها عقولا عرضيّة متكافئة ، وفيها كثرة نوعيّة * قَلَمُهُ قَضَاءُهُ الإجْمَالِيّ ، حيث أنّه بسيط الحقيقة ، مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة * نَفْسٌ سَمَا ـ مقصور للضّروره ـ كُلِّيَّةٌ ـ صفة نفس ـ لَوحٌ حَفِيظْ ، أمّا كونها لوحا ، فلأنّ منزلتها من العقل فى قبول الصّور الكليّة منزلة اللّوح الحسّى من القلم الحسّى فى قبول النّقوش الحسيّة ، وكذا تسمية النّفس المنطبعة باللّوح . وأمّا كونها محفوظة فلانحفاظها وانحفاظ صورها ، لتجرّدها وكلّيتها عن التغيّر ، * مَا ، أى نفس انْطَبَعَتْ فى جرم السّماء فَقَدَرٌ مِنْهَا لُحِظْ ، فإنّ القدر على وزان القضاء فالصّور الكليّة القائمة بالعقل كانت قضاء ، كذلك الصّور الجزئيّة القائمة بالنّفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة كانت قدراً ، وتلك الصّور عند المشّائين كالصّور المرتسمة فى خيالنا ، وعند الأشراقيّين المثل المعلّقة * عِلْمِيُّهُ ـ بالإضافة إلى الضمير ـ أى علميّ القدر ، والقدر العلمى ذَا الّذى سمعته وَسِجِلُّ الْكَوْنِ ، أى الصّور الجزئيّة العينيّة المنطبعة فى الموادّ الكونيّة * عَيْنِيُّهُ ، أى عينى القدر والقدر العينى مِنْ ـ بيان للعينى ـ كُلِّ مَا فِي الْعَيْنِ كلّ فى مادّته وزمانه و مكانه وغير ذلك من مميّزاته الجزئيّة ، بل السيّد المحقّق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ فى الأفق المبين أطلق القضاء العينىّ عليها ، ولكن مأخوذة بالنّسبة إلى المبادى طولاً ، وحينئذ فإطلاق القدر عليها ليس بعزيز .

غُرَرٌ فِي القُدْرَة

وَكَونُهُ تعالى نُوراً عَلَى الْقُدْرَةِ دَلّ ، لأنّ الفياضيّة لازم النّور ، وهذا

النّورعين المشيّة والشّعور * **لَا يَلْزِمِ مِنْهَا حُدُوثُ مَا انْفَعَلْ**، أى الحدوث الزّمانى فى المقدور القابل للأثر، خلافا للمتكلّمين، فاعتبروا فى مفهوم القدرة انفكاك متعلّقها وقتا مّا عن الذّات، وقد عرّفوا قدرته تعالى بصحّة الفعل والتّرك وهو باطل، إذ الصّحة هى الإمكان، وواجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات، فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، كما قلنا، * **لٰكِنَّ بِالْفِعْلِ الشُّعُورُ وَجَبَا**، ويلزمه المشيّة المعتبرة سابقا بقولنا :

« للقدرة انم قوة فعليّة إن قارنتْ بالعلم والمشيّة »

* **فَالْحَقُّ** تعالى - **مُوْجِبٌ** - بكسر الجيم - أى فاعل يجب فعله بقدرته، واختياره وهذا على مذهب الحكيم، حيث يقول: «الشّيء مالم يجب لم يوجَد» **وَلَيْسَ مُوجَبًا** - بفتح الجيم -، أى فاعلا يجب فعله لابقدرته واختياره. كالمضطرّ، تعريض الى من نسب الى الحكماء إطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بأنّه حرّف الكلمة عن موضعها فإنّهم أطلقوا الموجِب - بالكسر - وقد حرّف إلى الفتح، كيف وهو تعالى عندهم عين العلم والإرادة والاختيار، فكيف يعتقدون أنّ فاعليّته كفاعليّة الشمّس للإشراق أوالنّار للإحراق ؟ .

غُرَرٌ فِى عُمُومِ قُدْرَتِهِ تَعَالىٰ لِكُلِّ شَيْءٍ خِلَافًا لِلثَّنَوِيَّةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ

وذلك لوجوه :

أحدها قولنا : * **يُعْطِي عُمُومَهَا عُمُومُ الْجَعْلِ** - مبنىّ للمفعول، أى المجعوليّة - عامّة لجميع الممكنات، لعموم ما هو مناطها وهو الإمكان وإذا كان الكلّ لابدّ من مجعوليتّها لإمكانها، ولايصلح لإعطاء الوجود الّا واجب الوجود، لأنّ غيره لايخلو عن ملابسة قوّة سواء كانت إمكانا ذاتيّا أو استعداديّا مع عدم إفادة العدم للوجود * **وَنَفْيُ إِعْطَا الْقُوَّةِ لِلْفِعْلِ** ثبت عموم قدرته تعالى على كلّ شيء .

وثانيها قولنا : * **إِنَّ عِلْمَ الْأَوَّلِ** - تعالى شأنه - **فِعْلِيٌّ**، * **وَكَيْفَ لَا يكون**

فعليّا وَعِلْمُهُ ذَاتِيٌّ، أی عين ذاته الّتی هی عين حيثيّة العليّة لكلّ شیء، وعلمه تعلّق بكلّ شیء، فقدرته تعلّقت بكلّ شیء .

ولا تتوهمنّ الجبر من ذلك، لأنّ علمه الفعلی كما تعلّق بفعلك كذلك تعلّق بمباديه القريبة و البعيدة والمتوسّطة من قدرتك و اختيارك الحسن أوالسّیء ، وتصوّرك إيّاه وتصديقك بغايته العقليّة الدّائمة، أوالوهميّة الدّائرة ، وبالجملة تعلّق علمه بفعلك مسبوقا بمباديه ، فلزمت المبادی فاختيارك أيضاً حتم ، فالوجوب بالاختيار، ووجوب الإختيار لاينافی الاختيار، فاين المفرّ من الاختيار ؟ كيف وانت و امثالك أظلال القادر المختار فتبصّر .

*وثالثها قولنا: الشَّیُّ لَمْ يُوجِدْ متیٰ لَمْ يُوجَدَا، أی الإيجاد فرع الوجود، وإذ لا وجود حقيقیّ للممكنات فی ذواتها، إذ «الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس» فلا إيجاد حقيقیّ لها، فإذن كما لاوجود إلّا وهو ترشّح من لديه، كذلك لاحولَ ولا قوّة إلّا بالله العلیّ العظيم، لكن ليس هذا قولا بالجبر إذ كما انّ حصر الوجود الحقيقیّ فی الحقّ تعالیٰ لاينافی وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ، كذلك حصر الإيجاد الحقيقیّ فيه لاينافی إثبات إيجادات وسطيّة غير مستقلّة .

*وَ رابعها قولنا : بِاختِيارٍ إختيارٌ مَا - نافية - بَدَا ، إذ لوكان الاختيار بالإختيار تسلسل ، قال المعلّم الثّانی فی الفصوص : « فإنْ ظنّ ظانّ أنّه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف من اختياره هل هو حادث فيه بعد مالم يكن، أوغير حادث ، فإن كان غير حادث لزم أن يصحبه منذ أوّل وجوده ، و إن كان حادثا ولكلّ حادث مُحدِث، فيكون اختياره عن سبب، فإمّا أنْ يكون هو أوغيره، فان كان هو نفسه فإمّا أنْ يكون إيجاده للاختيار بالاختيار فيتسلسل، أويكون وجود الاختيار فيه لابالاختيار فيكون مجبولا علی ذلك الاختيار من غيره، وينتهی إلی الإختيار الأزلیّ » انتهیٰ باختصار ما، لٰكن هذا لاينافی كون فعل العبد باختياره إذ الفعل الاختياری ما يكون ذلك الفعل بالإختيار لاما يكون اختيار الفعل بالاختيار .

و خامسها قولنا : * وَكَيْفَ فِعْلُنَا إلَيْنَا فُوِّضَا * وَالحال إنَّ ذَا ، أى تفويض فعلنا تَفْوِيضَ ذَاتِنَا إلينا اقْتَضىٰ * إذْ خُمِّرَتْ طِينَتُنَا ، أى طينة
٣ نفوسنا بقاء بِالْمَلَكَةِ الحميدة العلميّة والعمليّة ، إن كانت طينتنا من علّيّين ـ ـ رزقنا الله وإيّاكم بحقّ محمّد وآله (ص) ـ ، أوالملكة الرّذيلة الجهليّة المركّبة ، والعمليّة السّيّئة إنْ كانت طينتنا من سجّين ـ أعاذنا الله وإيّاكم منها ـ * وَتِلْكَ الملكة فِينَا حَصَلَتْ
٦ بِالْحَرَكَةِ النّفسانيّة والبدنيّة ، إذ الملكات إنّما تحصل من تكرّر الأفعال والحركات نفسانيّة كانت أو بدنيّة ، والمفروض انّ تلك الأفعال والحركات مفوضة إلينا ، وحقايق ذواتنا و هويّاتنا ليست إلّا الملكات العلميّة والعمليّة ، سيما بناءً على اتّحاد العاقل
٩ والمعقول . ولأجل انّه مالم يستحكم ملكاتنا لم يتمّ تخمير ذواتنا ، قيل فى حدّ الإنسان : « حيوان ناطق مائت » ، ولم نذكر الحالات لأنّها فى معرض الزّوال فلم يعبأ بها ، ولهذا قال تعالىٰ : « فاستقم كما أمرت » . وقال النّبىّ (ص) : « شيّبتنى سورة هود » لمكان هذه الآية .

١٢ ثمّ هذه التّخميرات وإنْ وقعت فيما لا يزال بالقياس إلينا ، لكن بالنّظر إلى المبادى العاليه فضلا عن مبدء المبادى « جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » فقد فرغوا عن التّخمير والتّعجين بوجه ، « و كلّ يوم » بل كلّ آن « هو فى شأن » بوجه ، وهذا الوجه الخامس
١٥ مما سنح بخاطرى الفاتر فى الرّد على المفوّضة .

ولما توّهم من الوجوه المذكورة فى النّظم الجبر ـ نعوذ بالله منه ـ أردنا أنْ نُبيّن أنّ المقصود إبطال التّفويض المستلزم للشّرك الخفىّ ، وإنّ التّحقيق ما هو مذهب أهل
١٨ الحقّ المأثور من الأئمّة الأخيار (ص) من الأمر بين الأمرَين ، كما أشرنا إلينا بقولنا : * لٰكِنْ كَمَا الْوُجُودُ مَنْسُوبٌ لَنَا ، أى إلينا ، إذ قد علمت انّ الكلّى الطّبيعىّ موجود ، والمهيّة متحقّقة وإنْ كان بواسطة الوجود وساطة فى العروض ، وانّ الوحدة فى
٢١ عين الكثرة * فَالفِعْلُ فِعْلُ اللهِ ، لأنّ نسبة ذلك الوجود إلى الفاعل بالوجوب وإلى القابل بالإمكان ، وانّ فى مقام التّوحيد يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ، فكذا فى الفعل ، وَهُوَ فى عين كونه فعل الله تعالىٰ ، فِعْلُنَا ، إذ علمت أنّ الإيجاد متفرّع على

الوجود . و خلاصة الأمر بين الأمرين أنّ الإيجاد يدور مع الوجود حيثما دار ، ومعرفة نسبة الإيجاد يتوقّف على معرفة نسبة الوجود ، وقد علمت أنّ الوجود الإمكانى له نسبة إلى الفاعل وله نسبة إلى القابل، فكذا الإيجاد، وهاتان النّسبتان فى الوجود متحقّقتان مادام ذات موضوعه متحقّقة فكذا فى الإيجاد. وقد بسطت القول فيه فى شرح الأسماء، وذكرت فيه أنّ من يرى شرّاً وينفى عن ذاته فعل الشّر، مع أنّ المهيّة ينبغى أنْ يكون جُنّة ووقاية للحقّ تعالى عن إسناد الشّرور ، فلينف وجود ذاته ، وليفن مهيّة ووجودا ، و إلّافكما انّ الوجود له كذلك الإيجاد له ، لما عرفت من دوران النّسبتين .

غُرَرٌ فِى حَيَاتِهِ وَ بَعْضِ مَا يَتْبَعُهَا

* **إنَّ بَيَانَ كَوْنِ صِرْفِ النُّورِ** و محض الوجود **حَىّْ * بَعْدَ بَيَانِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ** له **طَىّ** ،فإنّ الحىّ هوالدّرّاك الفعّال ، * **إذْ** - توقيتىّ - **عِلْمُهُ** - بالمعنى المصدرىّ - **الْأشْيَاءَ** - مفعوله - **مِنْ أنْ تَحْضُرا** له تعالىٰ كما سبق انّ علمه تعالىٰ ، بالأشياء حضورىّ وبالإضافة الاشراقيّة ، * **فَعِلْمُهُ** المتعلّق بالمسموعات، **يَكُونُ سَمْعاً**، وعلمه المتعلّق بالمبصَرات يكون **بَصَراً**، بل قال شيخ الإشراق - قدّس سرّه - : «علمه تعالىٰ يرجع إلى بصره لا انّ بصره يرجع إلى علمه » .

غُرَرٌ فِى تَكَلُّمِهِ تَعَالىٰ

و أنّ الوجودات كلماته، لأنّها مُعرِبة عمّا فى الضّمير أعنى المكنون الغيبىّ ، وكما انّ الكلمات اللّفظيّة تحصل من تقاطع النّفس الإنسانىّ فى المقاطع الثّمانية والعشرين الّتى هى بعدد منازل القمر، كذلك الكلمات الوجوديّة تحصل من تقاطع النّفس الرّحمانى وهو الوجود المنبسط فى المراتب الثّمانية والعشرين ، وهى العقل والنّفس والأفلاك التّسعة والأركان الأربعة والمواليد الثّلاثة وعالم المثال والمقولات التّسع العرضيّة، * **اللّفْظُ مَوْضُوعاً لَدَى الأنَامِ * مِمَّا هُوَالْمَعْرُوفُ بِالْكَلامِ * فَهُوَ**، أى ذلك اللّفظ نحو **وُجُودٌ مَعَهُ وُجُودٌ** آخر مدلوله وهوالصّورة الذّهنيّة * **ذِهْناً** ، أى فى الذّهن **لَهُ**

أى للوجود الثّانى . **بِجَعْلِنا** ومواضعتنا **شُهُودٌ** وحضور لا بالطبّع ، كما فى الكلمات الوجوديّة على المدلولات الالهيّة ، ولاكالوجودات الذّهنيّة على الوجودات العينيّة. *

٣ **فَحَيْثُ فِى تَأدِيَةٍ** ، أى تأدية المتكلّم إيّاه ذا ، أى اللفظ **أَيْسَرُ** وأسهل ، لكونه صوتا غيرقارّ ، ولا تحتاج فى أدائه إلى مؤونة زائدة لضرورة التّنفس * **مِن غَيْرِهِ** كالإشارة فضلاء عن غيرها ، كإحداث أوضاع متفنّنة كلٌ لمدلولٍ **لِاسْمِ الْكَلامِ**

٦ **آثَرُوا** يعنى اختاروا اللّفظ لأنْ يكون مسمّى لاسم الكلام * **وَلَو فَرَضْتَ غَيْرَهُ** ، أى غيراللّفظ **بَدِيْلَهُ** حتّى يكون باعتبار الوضع حضورخصوصيّة من خصوصيّات ذلك الغيرمنشأ لحضورخصوصيّة منخصوصيّات ذلك الوجود الثّانى فىالذّهن * **إِذْ**

٩ **ذَاكَ** ، أى حينئذ **حَالُهُ** ، أى حال ذلك الغير **يَكُونُ حَالَهُ** ، أى حال اللّفظ فى كونه وجودا معه وجود بالمواضعة ، أو حال اللفظ يكون حال الغير فىعدم الدّلالة على معنى ، فيكون ذلك الكيف المسموع حينئذ كالكيف المبصر أوالمذوق أوغيرهما .

١٢ الآن إذا علمت ذلك ،علمت أنّ الوجودات لاتفقد مما هوالمعتبر فىالكلام ألاما لا مدخليّة له إلّا على سبيل الاتّفاق ككونه صوتا ، ولا يزداد على اللّفظ إلّا ما هومؤكّد لكونه كلاما معربا عن المعنى * **فَالْكُلُّ** ، أى كلّ الوجودات **بِالذَّاتِ لَهُ دَلالَةٌ**

١٥ على مدلولات إلـٰهيّة * **حَاكِيَةٌ جَمَالُهُ جَلالَهُ** ، كما قيل :

جمالُك فى كلّ الحقايق سائرٌ ولَيس له إلّا جلالكَ ساترٌ

* **وكُلُّ جُزْئِىٍّ مِنَ الْأَسْمَاء** المراد بها الوجودات ، إذكلّ منها علامة وآية

١٨ وسِمة و حكاية من صفة من صفاته ، كما قال : « سنريهم آياتنا فىالآفاق و فى أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ » **وُضِعْ** * **وَضْعاً إلـٰهِيّاً لِمَعْنَىً مَا** - نافية - **صُنِعْ** بخلاف المعانى الذّهنيّة للكلمات اللّفظيّة * **إِذْ عَرَضَ الدَّلاَلَةُ الْعَرْضِيَّة** ، أى لما عرض

٢١ الدّلالـة العرضيّة الّتى هى باعتبار وضع موجود عرضىّ - بسكون الرّاء - لآخر مثله فى السّلسلةالعرضيّةالزّمانيّة ، وما بالعرض تزول فتلك الدّلالة * **تَزُولُ لاَالدّلالة الْوَضْعِيَّة** الإلـٰهيّة الذّاتيّة الطّولية ، لأنّ ما بالذّات لايختلف ولايتخلّف .

غُرَرٌ فِی تَقْسِیمِ الْکَلَام

* **فِمِنْهُ مَا قَدْ کَانَ عَیْنَ الذّاتِ** * **کَوْنٌ** ـ إمّا عطف بیان لـ«ما»، أوخبر مبتداء محذوف ـ * **بِحَیْثُ یُنْشِیءُ الآیاتِ**، وهوالوجود المجرّد عن المجالی والمظاهر والدّال والمدلول فیه واحد کما قال علیه السّلام : «یا مَنْ دَلَّ علیٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» .

* **وَمِنهُ مَاذا کَلِماتٌ تَمَّةً** ـ مخفّف تامّة ـ وهی الموجودات التّامّةالّتی لیس لها حالة منتظرة من العقول المفارقة فی السّلسلة النّزولیّة والموجودات المستکفیة بذواتها، وباطن ذواتها من العقول الکاملة فی الصّعود ، کما فی مأثورات أئمّتنا ـ علیهم السّلام ـ « نحنُ الکَلِماتُ التّامّات » وفی القرآن: «وکَلِمَةٌ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِیحُ » و * **کَجَامِعِ الْکَلِم هَادِی الأُمَّة** ، والمراد به نبیّنا (ص) القائل: « أُوتیتُ جَوامِعَ الکَلِمِ »* **وَمِنْهُ مَافِی صُحُفٍ مُنَشَّرَةَ**، وهی وجودات النّفوس ووجودات عالَمَی المثال والملک کما قالَ تعالیٰ : « قُلْ لَوکانَ الْبَحرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبّی وَلوجِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً »* **مَامَسَّ ذا**، ای ما نال ماذکرناه من أنّ الوجود بشرا شره مراتب الکلام **إلاّ النُّفُوسُ الطّاهِرَة** عن علایق عالم الطّبیعة، وعن الجهلَین البسیط والمرکّب ، أوما مسّ العقول ونحوها، إلّا النّفوس الطّاهرة عن هذه الألواث * **لِسَالِکِ نَهْجِ الْبَلاغَةِ** ، أی طریق البلوغ والوصول إلی الغایة المطلوبة ، فانّ البلاغة والبلیغ أیضا من البلوغ کما یستفاد من القاموس، **انْتَهَجْ** * **کَلامُهُ سُبْحانَهُ الْفِعلُ**، أی هذا الکلام **خَرَجْ**، وفیه تلمیح إلی قوله ـ علیه السّلام ـ فی نهج البلاغة : « إنّما یقول لمّا أراد کونه کن فیکون لابصوت یقرع ولابنداء یسمع ، و إنّما کلامه سبحانه فعله » .

* **إنْ تَدْرِ هٰذا** ، أی ما ذکرناه من أنّ الوجودات کلمات ، **حَمْدَ الأشیا** وتسبیحهالله تعالیٰ **تَعْرِفِ** * **إنْ کَلِماتُهُ إلیهَا**، أی إلی الأشیاء **تُضِفِ** فوجوداتها کما هی وجوداتها کذلک کلماتها ، وبالجملة إذا أُضیف الوجودات ـ إلیه تعالیٰ ـ کانت

الكلّ إعرابا عن الغيب المصون والكنز المكنون ، وكانت كلمات وخطابات منه متعلّقة بالمهيّات ، وإذا أضيفت إلى المهيّات كانت إظهارا منها وشرحا وكشفا لجماله و
٣ جلاله ، والحمد المتعارف أيضاً شرح وإظهارلفضائل المحمود و فواضله ، فما ورد فى الكتاب الكريم الالٰهى ، من حمد الأشياء وتسبيحها محمولان على ما هو حقّ الحمد و التّسبيح وحقيقتهما ، لا على مجرّد دلالتها بحدوثها أو بامكانهما على أنّ لها مؤثّرا ، كما قال
٦ به المتكلّمون .

غُرَرٌ فِى الإِرَادَة

قد عرفت بتعريفات شتّىٰ أرجحها ما أشرنا بقولنا : * **عَقِيبَ دَاعٍ** - المضاف
٩ نصب على الظّرفيّة لقولنا «شوقا» **ودَرْكِنَا** - بدل من داع - **والْمُلاَيِمَا** - مفعول دركنا - * **وَشَوقا مُؤَكَّداً إرَادَةً** - مفعول **سِمَا** - .

وتفصيله انّ الأرادة فينا شوق مؤكّد يحصل عقيب داع هوإدراك الشّىء الملايم
١٢ إدراكا يقينيّا أوظنيّا أو تخييلياً موجبا لتحريك الأعضاء، لأجل تحصيل ذلك الشّىء ، * **وَفِيهِ** تعالىٰ **عَيْنُ الدَّاعِ** الذّى هو **عَيْنُ عِلْمِهِ** العنائى * **نِظَامَ خَيرٍ** - مفعول علمه - **هُوَ**، أى علمه **عَيْنُ ذَاتِه**، فالدّاعى والغرض من الأيجاد ذاته ، * **إذ** - تعليلى -
١٥ **لَيْسَ فِيهِ** تعالىٰ **حَالَةٌ مُنْتَظَرَة** * **حَصَّلَهَا** ، أى حصّل تلك الحالة له تعالىٰ **مُنْفَصِلٌ تَصَوَّرَهْ** ، أى تصوّره الواجب * **فَحَيْثُ ذَاتُهُ أجَلُّ مُدْرِكٍ** - بصيغة الفاعل - لانّ ذاته حاضر لذاته، لامهيّة له فضلا عن المادّة والموضوع. وما ينال المدارك
١٨ بوجودات متشتّتة يناله بمدرك واحد جمعى، هوذاته المتعالية، * **أتَمَّ إدْرَاكٍ** - مفعول مطلق - لانّ علمه حضورىّ ذاتىّ تفصيلىّ بغيره فكيف بذاته **لأَبْهىٰ مُدْرَكٍ** - بصيغة المفعول - لكونه غير متناهٍ فى البهاء والجمال شدّة بما لايتناهىٰ. و حيث ذاته كذا، فهو *
٢١ **مُبْتَهِجٌ بِذَاتِهِ** ، و عاشق لذاته ، **بِبَهْجَةٍ** * **أقْوىٰ** و بنحو اتمّ ، فانّ تماميّة الأبتهاج والعشق تدور على تماميّة هذه الأشياء ، **وَمَنْ لَهُ بِشَيءٍ بَهْجَة** . شروع فى بيان إرادته للآثارفهو * **مُبْتَهِجٌ بِمَا**، أى بأثر **يَصِيرُ** ذلك الشّىء **مَصْدَرَهْ** * **مِنْ**

حَيْثُ أنَّهُ - عايد إلى كلمة «ما» - **يَكُونُ أثَرَهُ** أثرا * **كَرَابِطٍ لَاشَيءَ بِاسْتِقْلَالِهِ** ، * **لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَىٰ حِيَالِهِ** ، بل يكون ظهوره ظهور المؤثّر كعكس يكون آلة لحاظ العاكس ، فإذا كان الابتهاج ، أوالعشق ، أوالرّضا ، أو ما شئت فسمّه بالمؤثّر ابتهاجا بالأثر بما هو اثر تبعا ، فكان * **رِضَائُهُ بِالذَّاتِ** المتعالية **بِالْفِعْلِ** - متعلّق بقولنا **رِضَا** تبعا * **وَذَا الرِّضَا** ، و هذا الأبتهاج **إرَادَةٌ لِمَنْ قَضَىٰ** و قدر و أمضىٰ الأمور بانّ الدّاعى والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالىٰ .

غُرَرٌ فِي تَأكِيدِ القَوْلِ بِأنَّ الدَّاعِي والغَرَضِ مِنَ الإِيجادِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَعَالىٰ

* **تَنْظِيمَكَ الْعَوَالِمَ** - مفعول - **لَوِانْفَرَضْ** حال كونك * **تَدْرِي كَمَالَ الحَقِّ** و تماميّته الّتى هى حقيقة ذاته ، فعند ذلك **كَانَ ذَا** الكمال والجمال هو **الْغَرَضْ** لك فى تنظيم ذلك النّظام الكلّى ، * **فَحَيْثُ لاَ كَمَالَ فَوْقَهُ** تعالىٰ ، **وَهُو**سبحانه * **مُنَظِّمٌ** تلك الأمور الكليّة والعوالم الطّوليّه والعرضية **فَوقَ التَّمام** ، - الظّرف خبر مقدّم لقولنا : - **عِلْمُهُ** فيعلم كما لـه الذى هوحقيقته ، على ما هو عليه ، فعند ذلك * **كَانَ هُوَ الْغَايَةُ لِلإيْجَادِ** والفعل **لاَ** * **شَيءَ سِوَاهُ فِعْلَهُ** - مفعول لقولنا : **قَدْ عَلَّلاَ** .

هذا ما ذكره الشّيخ الرّئيس فى التعليقات بقوله : « ولو انّ إنسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقة واجب الوجود ، ثمّ كان ينظّم الأمور الّتى بعد على مثاله حتّى كانت الأمور على غاية النّظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذى هوالكمال ، فان كان واجب الوجود بذاته هوالفاعل ، فهو أيضا الغاية والغرض» انتهى .

وأيضا * **لَوكَانَ الإلْتِذَاذُ** الّذى **فِينَا شَاعِراً** بذاته * **لِذَاتِهِ** ، أى لأجل ذاته **لِلْفِعْلِ** - متعلّق بقولنا : - **كَانَ مَصْدَراً** .

وهذا أيضا ذكره فى التّعليقات بقوله : « ونحن إنّما نريد الشّىء لأجل شهوة أو لذّة لالأجل ذات الشّىء المراد ، ولوكانت الشّهوة واللّذة أوغيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها

وكان مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها، لأنّها صادرة عن ذاتها والأرادة لاتكون إلّا لشاعر بذاته » انتهى . * **بَلْ يَفْعَلُ التَّذاذ** شروع فى بيان انّ الفاعل والغاية فى كل موضع لها نحو اتّحاد ، وانّ فاعلية الالتذاذ على ما ذكرنا ليس بمجرّد الفرض ، **إذْ** علّة **غائيَّة** * **مُعْطِيَةُ الْفاعِلِ فاعِلِيَّة** كما قالوا : « إنّ العلّة الغائيّة فاعل الفاعل بما هوفاعل » ، * **فَكُلٌّ** ، أى كلّ فاعل السّبب **الْغائِىُّ فِيه** ، أى فى ذاته **كانا** ، فالعطشان الّذى يطلب الرّى * **رَيَّانُ** قام بنفسه الرّى ، **ذِهْناً** وهوابْتَغَى **رَيَّانا** عينا ، فالرّيان يطلب الرّيان .

الفَرِيْدَةُ الثَّالِثَةُ

فى

أَفْعَالِهِ تَعَالىٰ

غُرَرٌ فِى أَنْحَاءِ تَقْسِيماتٍ لِفِعْلِ اللهِ تَعَالىٰ

* **الْفِعْلُ** ـ بمعنى المفعول ـ إمّا أنْ يكون مسبوقا بالمادّة والمدّة وهوالكائن ، وإمّا أن لايكون مسبوقا بشىء منهما وهوالمُبْتَدَع ، وإمّا أنْ يكون مسبوقا بالمادّة دون المُدّة وهوالمخترَع ، وإماعكسه فاحتمال فى بادى النّظر غير متحقّق فى الخارج وإليها أشير بقولنا :

إنْ يَسْبِقْ هَيُولىٰ ـ مفعول يسبق ـ ومعلوم انّه إذا سبق الهيولىٰ سبق المُدّة أيضا فهو **مُبْتَدَعٌ** ، كالعقول والنّفوس المجرّدة * **وَمَعَ لُحُوقٍ** للهيولىٰ فهو **كَائِنٌ** ، كالعناصر والعنصريّات **وَمُخْتَرَعٌ** ، كالفلك والفلكيّات * **لِلْمُدَّةِ الْكَائِنِ أيضاً** ، أى كما للهيولى **قَدْ لَحِقْ** * **بِذَاكَ عَنْ مُخْتَرَعٍ قَدِ افْتَرَقْ** ، فإنّ المخترع غير مسبوق بالمدّة ، بل المدّة مقدار حركته المتأخّرة عن جسمه طبعاً .

* **بِتَمٍّ** ـ متعلّق ببنى ـ وهوما ليس له حالة منتظرة كالعقول ، **أوْ نَاقِصٍ** وهو بخلاف التّامّ ، والنّاقص **إمّا مُكْتَفِى** إن اكتفى بذاته وباطن ذاته من علله الذّاتيّة فى خروجه من النّقص إلى الكمال كالأفلاك و نفوسها ، و من هذا القبيل نفوس الأنبياء

بحسب الفطرة، وإمّا بعد الاستكمال فربّما صاروا من التّام ، * **أوْغَيْرُهُ**، أى غير مكتفى إن لم يكتف بذاته وباطن ذاته فى الاستكمال بل احتاج إلى مكمِّل خارج كالعنصريّات ونفوسها الغير المؤبّدة **الْفِعْلُ كَذَا أيْضاً يَفِى** . ٣

* **وَأيْضاً الْفِعْلُ مُحَرِّكٌ فَقَطْ** ، أى غير متحرك كالعقول النّوريّة، فإنّها محرّكة للنّفوس كتحريك المعلّم للمتعلّم والمعشوق للعاشق، * **أوْمُتَحَرِّكٌ فَقَطْ** غير محرّك لشىء كالجسم بما هو جسم والهيولى **أوْ مَا اخْتَلَطْ** منهما، أى محرّك من وجه ٦ ومتحرّك من وجه كالنّفوس والطّبايع .

* **كَذَاكَ**، تقسيم رابع للفعل بأنّه إمّا شىء **مِنْ لَاشَىْءٍ** كالأجسام، فإنّها خلقت من المادّة الأولى وهى الّلا شىء يعنى لاشيئيّة فعليّة لها، فإنّها قوّة محضة وقوّة الشّىء بما هى ٩ قوّة الشّىء ليست بشىء، **أوْ** شىء **مِنْ شَىْءٍ** كالنّفوس من العقول ، **أوْ** * **لاَ هُوَ مِنْ شَىْءٍ** أى شىء لا من شىء ، كالعقول ، ويمكن أن يكون شىء من شىء كالمواليد من الأمّهات، إذ المتعارف أدخال كلمة «من» على مادّة الشّى، والعقول ليست مادّة للنّفوس ١٢ فيكون النّفوس المجرّدة من شىء لا من شىء .

وَاذاعرفت هذه فاعرف انّ **إيَّاهَا عَنَوا** وعنها عبّروا * **بِالْجِسْمِ وَالنَّفْسِ وَعَقْلٍ ذِىْ سَمَكْ** ، أى رفعة ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان المشّائين * **وَجَبَرُوتٍ** ١٥ هوعالم العقول **وَمَلَكُوتٍ** بالمعنى الأعمّ وهوعالم الغيب جملة وملكوت بالمعنى الأخصّ، هوعالم المثال، ويقال له الملكوت الأسفل أيضاً **وَمَلَكْ** من «الصّافات صفّاً والسّابقات سبقا والمدبّرات أمرا » ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان الشّريعة والمعرفة * **وَالنُّورِ** ١٨ **الإسْفَهْبَدِ** من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة **وَالْمَظَاهِرِ** من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ، بل الأشباح المثاليّة * **لِنورِ الأنْوَارِ وَنُورٍ قَاهِرٍ** من عالم العقل ممّا هو الأكثر تداولا فى لسان الإشراقيّين، وبعضها كالمظاهر أكثر تداولا فى لسان الإشراقيّين ٢١ الاسلام، وأمّا حكماء الإشراق غيرهم فيعبّرون عن الأجسام الفاكيّة والعنصريّة بالبرازخ العلويّة والسّفلية كما فى كتاب حكمة الإشراق * **كُلٌّ** من الألفاظ المساوقة من كلّ لسان

كالنور القاهر والملك المقرّب والجبروت والعقل **لِمَعْنًى وَاحِدٍ يُشِيرُ** ، وقس عليه الباقى ، بل الكلّ دالّات على معنى واحد حقيقىّ هو معنى المعانى ومقصد المقاصد :

٣ الكلُّ عِبَارَةٌ وَأَنْتَ المَعنىٰ يَا مَنْ هُوَ لِلقُلُوبِ مِغْنَاطِيسُ

* **وَكَانَ فى تَعْبِيرِنَا التَّغْيِيرُ** .

غُرَرٌ فِى أَنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ تَعَالىٰ إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

٦ أى الأشرف فالأشرف إلى الأخسّ الّذى ينتهى به السّلسلة النّزوليّة ، * **إِذِ الْعِنَايَةُ** قد علمت معناها **اقْتَضَتْ وُجُوداً** ، أى وجود الأفعال * **فَفَاضَ مِنْهَا بِالنِّظَامِ** والتّرتيب **جُوداً** ، أى إفادة بلا عوض ولاغرض * **قَاهِرٌ أعلىٰ** ، أى العقول الطّوليّة

٩ بالتّرتيب ثمّ فاض **مُثُلٌ ذِى شَارِقَة** نوريّة ، أى الطّبقة العرضيّة من العقول ، أعنى القواهر الأدنين بلسان الأشراق كما سيجىء ، * **فَنَفْسُ كُلٍّ** ، أى ثمّ فاض نفس الكلّ ، والمراد بها هٰهنا جملة النّفوس المحرّكة للسّماوات لانفس الأطلس فقط كما مرّ ،

١٢ ثمّ فاض **مُثُلٌ مُعَلَّقَة** ، أى عالم المثال والخيال المنفصل ، * **فَالطَّبْعُ** أى ففاض طبع الكلّ ، **فَالصُّوَرَةُ** ، أى ففاض الصّورة الجسميّة المطلقة **فَالْهَيُولىٰ** ، أى ففاض الهيولى * **وَاخْتَتَمَ الْقَوسُ بِهَا** ، أى بالهيولى **نُزُولا** ، فهذا هو القوس النّزولىّ ، وفى

١٥ مقابله القوس الصّعودىّ مراتبه كمراتبه ، و يقابل كلّ من هذه بنظيره من تلك « كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ » لكن النّزول من الأشرف فالأشرف والصّعود من الأخسّ فالأخسّ ، بمقتضى قاعدة إمكان الأشرف والأخسّ .

١٨ غُرَرٌ فِى إِثْبَاتِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

* **عَقْلاً وَنَقْلاً كَانَ** - تامّة - **عَقْلٌ** ، أمّا الدّليل العقلىّ ، فكثير منه ما أشرنا إليه بقولنا **إِذْ بَدَا** وتقرّر أنّه * **لاَيُوجِدُ الْوَاحِدُ إِلّا وَاحِدا** ، * **فَذٰلِكَ الْوَاحِدُ**

٢١ الصّادر عن المصدر الواحد إمّا **نَفْسٌ أَوَعَرَضٌ** * **أَوْصُورَةٌ أَوِ الْهَيُولىٰ وَلَوفُرِضْ**

ذلكَ الواحد الصّادر * **نَفْساً وَهَيْئَةً** ، أى عرضا ، لزم أن يكون **بِلاَجِسْمٍ فَعَلَ** ذلك الواحد المفروض أحدهما والتّلازم باطل . لأنّ النّفس محتاجة فى فعلها إلى الجسم ، والعرض محتاج فى ذاته فضلا فى فعله إليه . ولوفرض عرضا نفسانيّا كان محتاجا أيضا إلى الجسم بواسطة النّفس ، لأنّ اسم النّفس لما يتعلّق تعلّقا تدبيريّا بالجسم . وبيان اللزّوم أنّ الصّادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع مادونه ، فإذا كان نفسا يجب عليّته لمتعلّقه ، وإذا كان عرضا يجب عليّته لموضوعه ، * **أَوْ أُخْرَيَيْنِ فَتَلاَزُمٌ** بينهما **بَطَلَ** ، يعنى لوفرض الصّادر الأوّل عنه تعالى صورة أوهيولى ، بطل التّلازم بينهما ، وقد ثبت . أمّا إذا كان هيولى فلأنّه يجب أن يكون لها تقوّم بدون الصّورة وتقدّم عليها ، وأمّا إذا كان الصّورة فلأنّها يجب أنْ يكون لها استقلال فى سببيّتها للهيولى ، مع أنّها محتاجة فى تشخصّها إلى الهيولى ، والشّىء مالم يتشخصّ لم يُوجَد ، * **وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ لَمَّا بَطَلَتْ** وكونه جسما باطل من رأس ، لعدم كونه واحدا حيث أنّه مركّب من الهيولى والصّورة ، ولذا لم نتعرّض له . * **فَوَحْدَةُ الْمَبْدَءِ عَقْلاً** مفارقا له وحدة جمعيّة **اقْتَضَتْ** ، لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة .

و أما الدّليل النّقلى فكقوله (ص) : « أوّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ » ، وكقول أمير المؤمنين على ـ عليه السّلام ـ حين سئل عن العالم العلوى : «صُوَرٌ عارِيَةٌ عَنِ المَوَادِّ خَالِيَةٌ عَنِ القُوَّةِ والاسْتِعْدادِ ، تجلّى لها فأشْرَقَتْ وَطَالَعَهَا فتَلألأتْ ، ألقى فى هُوِيَّتِهَا مِثَالَهُ وَأظْهَرَ عَنهَا أفْعَالَهُ » الحديث . وفى حديث الأعرابى وحديث كميل فى أقسام النّفس عن أمير المؤمنين علىّ ـ عليه السّلام ـ دلالة عليه ايضا .

غُرَرٌ فِى كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِى الْعَالَم

مع أنّ العقل أيضا واحد ، والواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد ، * **فَالْعَقْلُ الْأَوَّلُ لَدَى الْمَشَّائِى** ، وأمّا عند الاشراق فستعلم كيفيّة حصول الكثرة ، إن شاء الله ، فهو و

إن كان واحداً لكنّ فيه كثرة اعتباريّة ، فإنّ له وجوداً و مهيّة ، ولوجوده إضافة إلى مبدءه ، وبهذا الاعتبار يتّصف بالإمكان الذّاتى ، وبوجه آخر لما كانت مجرّداً ، وكلّ
٣ مجرّد عاقل كان له تعقّل لذاته وتعقل لمبدءه فحينئذ * **وُجوبُهُ مَبْدَءَ عقل ثَانٍ جَائِي** و إمكانه ، أى وجوده باعتبار إضافته إلى مهيّته مبدء الفلك الأقصىٰ ، هذا باعتبار الوجه الأوّل أو عقله لمبدءه مبدء الثّانى ، * **وَعَقْلُهُ لِذَاتِهِ** مبدء **لِلْفَلَكِ**
٦ الأقصى ، وهذا باعتبار وجه آخر فللإشارة إلى الوجهين عبّرت تارة بالوجوب وتارة بالتعقّل على أنّ وجوبه عين تعقّله لمبدءه ، فان تعقّل المجرّد عين ذاته الوجوديّة و إن لم يكن عين مهيّته * **دَانٍ لِدَانٍ** ، أى الوجه الذّاتى للمعلول الذّاتى ، **وسَامِكٌ**
٩ **لِسَامِكٍ** ، فإنّ الوجود المضاف إلىٰ المهيّة كالظّلّ ، فيناسب صدور الجسم المظلم والوجود المضاف الى نور الأنوار نور فيناسب صدور العقل الثّانى الّذى أيضا نور ، وكذا التّعقّلان أعنى استشعاره بهاء مبدءه و جماله وجلاله ومعيّة القيّوميّة به وقربه الّذى هو
١٢ فوق القربات منه جلّ شأنه ، واستشعاره مهيّته الإمكانيّة المظلمة الذّات وأنانيّته المحتاجة الّتى هى ليسيّة صرفة بالذّات ، فيحصل من الأوّل العقل و من الثّانى الفلك كاستشعارك بكمال وبهاء لك فيحصل فى وجهك بشاشة أو احمرار ، واستشعارك بنقص وآفة فيك
١٥ فيحصل فى وجهك انقباض او اسوداد .

* **وَهٰكَذا** يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ، فيستو فى العقول التّسعة الأفلاك التّسعة **حَتّىٰ لِعَاشِرٍ** من العقول **وَصَلْ** وهو العقل الفعّال المكمّل للنّفوس النّاطقة
١٨ بحول الله وقوّته ، وإليه مفوّض كدخدائيّة عالم العناصر باذن الله تعالىٰ عند المشّائين كما قلنا :
* **وَالْفَيْضُ مِنْهُ فِي الْعَنَاصِرِ حَصَلْ** ، فذلك العاشر * **بِالْفَقْرِ** كما تقدّم **مُعْطٍ لِهَيُولىٰ** عالم **الْعُنْصُرِ** * **وَبِالْوُجُوبِ لِنُفُوسٍ** فى هذا العالم وصُوَر ، * **فَلِلْهَيُولىٰ** ،
٢١ أى هيولى عالم العنصر **كَثْرَةُ اسْتِعْدَادٍ** غير متناهية ، لقبول الصّور كذلك * **بِحَرَكَاتِ** كذلك **الأفلاك السَّبْعَةِ الشِّدَادِ** ، فتلحق لقابل غير متناهى الأنفعال ، وتنظم إلى فاعل غير متناهى التّأثير ، فيستمرّ نُزُول البَرَكات ، وقد أشرنا به إلىٰ كيفيّة صدور هذه

الكثرات ، عن العقل العاشر مع محدوديّة جهاته .

غُرَرٌ فِى رَبْطِ الحَادِثِ بِالقَدِيم

*وَسَبَبُ الحَادِث كَانَ حَادِثاً *لَوْلاَهُ ، أى لولاحدوث سببه ، بأنْ كان قديماً **طُول الدّهْرِ** ـ متعلّق بما بعده ـ **كَانَ** الحادث المسبّب **لاَ بِثا** هذا خلف . و إذا كان حادثا فسببه أيضا حادث وهكذا إلى غيرالنّهاية ، فيكون حوادث غير متناهية مجتمعة ٣

فى الوجود مترتّبة وهذا هوالتّسلسل * **لٰكِنَّهُ مَعَ لاتَنَاهِى السِّلْسِلَة** * **تَخَلُّفٌ** عن السّبب القديم مثل المسّبب الحادث الأصل ، والحال أنّه لابدّ من انتهاء الممكنات والحوادث طُرّاً إلى واجب الوجود تعالىٰ شأنه ، وتخلّف المسّبب عن السّبب غيرجايز ، ٦

هذا أصل الشُّبهة . ٩

وأمّا دفعها ، **فَالْحُكَمَاءُ قائلَة** ـ و مقول القول هوالبيتان بعده ـ نعنى قولنا :
* **حَرَكَةٌ دَورِيَّةٌ** فلكيّة **تَجَدَّدَتْ** * **نِسَبُهَا وَذَاتُهَا** ، أى ذات الحركة **قَدْ ثَبَتَتْ** إذ قالوا فى كلّ حركة أمر واحد بسيط مستمرّ هوالتّوسط بين المبدء والمنتهىٰ ، ١٢

راسم لأمر ممتدّ هوالحركة بمعنى القطع ، فذلك التّوسّط أمر ثابت دائم باعتبار ذاته ، إنّما التّجدّد باعتبار نسبه إلى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة ، فالحركة من حيث الذّات أعنى ذلك الأمر البسيط المحفوظ فى تلك الحدود مستندة إلى المبدء الثّابت ، و باعتبار نسبها ١٥

المتجدّدة يسند إليها الحوادث المتجدّدة ، فكلّ قطعة أوحدّ منها شرط لحدوث حادث وقع فى زمان خاصّ مخصّص لحدوثه ، فعلّة كلّ حادث مركّب من شىء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوّته ، ومن شىء حادث هوتلك القطعة أو ذلك الحدّ كما قلنا : * **كَمَا بِثَابِتٍ** ١٨

قديم بالزّمان كالعقل ، أو قديم بالذّات و هو الواجب الوجود الّذى ينتهى إليه سلسلة الحاجات **ثَبَاتُهَا** ، أى ثبات الحركة **ارْتَبَطْ** * **كَانَ لِحَادِثٍ** من الحوادث الكونيّة **حُدُوثُهَا وَسَطْ** ، واذا نقل الكلام الى حدوث كلّ قطعة قطعة ، إذ لابدّ لكلّ حادث ٢١

من مُحدِث فيعود حديث التخلّف ، يجاب بأنّ الحدوث والتّجدّد ذاتّى للحركة ،

والذّاتی لایعلّل، فالجاعل جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة، إذ قد مرّ أنّ الجعل التّركيبيّ فيما بين الشّیء وذاته أوذاتيّاته باطل .

٣ **وَقِيلَ أَيْضاً** فی ربط الحادث بالقديم **غَيْرُ ذَا** .

فمنها ما قاله صدرالمتألّهين ـ قدّس سرّه ـ فی موضع من الأسفار بناء على ما حقّقه من الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتی فی الطّبيعة: « أنّه يلزم الإنتهاء إلیٰ حادث مهيّته ٦ أو حقيقته عين الحدوث والتّجدّد كالحركة أوالمتحرّك بنفسه كالطّبيعة المتجدّدة بذاتها، لكنّ الطّبايع المنقطعة الوجود الّتی عدمها فی زمان سابق و حركة سابقة مسبوقة بطبيعة أخریٰ حافظة لزمانها، وتلك الطّبيعة الحافظة للزّمان لها وجهان : وجه عقلّی عندالله، ٩ وهوعلمه الأزلّی، وصورة قضائيّة وليس من العالم ولها وجه كونّی قدری حادث فی خلق جديد كلّ يوم » انتهیٰ ، وإلی هذا اشرنا بقولنا: **وَقَدْ مَضَیٰ** فی مبحث القدم والحدوث * **مَامِنَ الأَقْوَالِ لَدَينا الْمُرْتَضَیٰ** من التّجدّد الذّاتی للطّبيعة .

١٢ ومنها جعل المقرّبات والمصحّحات الأمورالسّابقة المعدّة الّتی فی عرض الحادث، فإنّ كلّ متلوّ معدّ لتاليه، والتّسلسل تعاقبّی جايزعندهم، ويمثّلون بحركة الثّقيل الی أسفل، فانّه لاينتهی إلیٰ حدّ إلّا ويصير ذلك الإنتهاء معدّاً لأنْ يتحرّك منه إلی آخر، والمؤثّر ١٥ هوالثّقل و هو ثابت محفوظ فی جميع الحدود المتغيّرة وبغير ذلك . « **وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا** » .

هذا كلّه عند من لم يقل بانقطاع الفيض ، و يجعل الحدوث والتّجدّد فی ناحية ١٨ المستفيض، فهو فی مندوحة ، و أمّا من يقول بالإنقطاع ففی داء عياء لم ينجع فيه دواء كما لايخفیٰ .

غُرَرٌ فِی كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكَثُّرِ عَلیٰ طَرِيقَةِ الإِشْرَاقِيِّين

٢١ * **إِذْ ذَا** ، أی طريق المشّائیّ **لَدَی الشَّرْقِ** ، أی حكماء لهم استيهال إشراق النّورعلی قلوبهم **بِلا وَثَاقٍ** ، كما سيتّضح وجهه ان شاء الله .

* أَسَّسَ أُسّاً آخر شَيْخُنَا الإشْرَاقِيّ شهاب الدّين السّهروردی ـ قدّس سرّه ـ فی حکمة الإشراق، * فِي بَابِ مَصْدَرِيَّةِ الواحد، لحصول التَّكَثُّرِ * طُولاً وَعَرضاً، أی فی العقول المترتّبة و المتکافئة و أصنامها اصْغِهِ تَسْتَبْصِرِ، وهوانّه * مِنْ نِسَبِ الأنوار الْقَوَاهِرِ الطَّولِيَّةِ، أی إشراقات العقول المترتّبة ومشاهداتها * قَدْ وُجِدَتْ انوار قَوَاهِرُ، أی عقول عَرْضِيَّةٌ متکافئة ، فعند الاشراقی * لاَ يَأخُذُ الأَفْلاَكُ تَرْتِيباً ـ مفعول به للاخذ ، اذا لم یکن بمعنی الشّروع ، وإلّا فهومفعول فیه کمقابلـه ـ إذَا * قَدْ كَانَ فِي التَّرْتِيبِ عَقْلٌ، أی عالم العقل أخِذَا کماکان فی طریقة المشّائیّ الأفلاك آخذة فی التّرتیب والصّدور ، عند ماکانت العقول آخذة فیهما، یعنی یفیض من الواجب تعالیٰ عقل، ومن ذلک العقل عقل آخر إلی مبلغ محدود من غیر أنْ یصل النّوبة إلی الأجسام، * بَلْ نُورٌ أقْرَبُ لِنُورِ النُّورِ تعالیٰ، وهو العقل الأوّل، * مُفِيضُ نُورٍ ثان وثالث و هکذا إلی أن یحصل عَدَدٍ مَحْصُورٍ من القواهر والعقول ، فیقف سلسلة العقول المترتّبة ، کما یحصل من الشّمس فی الشّاهد نور فی مقابلها ، و من ذلک النّور نور آخر فی مقابل ذٰلک المقابل إلی أنْ یصل إلیٰ مالا یحصل منه نور فی المقابل، لضعفه الحاصل من الاصطکاکات والتنزّلات .

* وَنُورُ الأَنْوَارِ تعالی شأنه، شروع فی بیان کثرة الجهات الحقیقیّة الوافية لصدور العقول فی الطّبقة المتکافئة الّتی کلّ منها منشأ لوجود نوع طبیعیّ فی هذا العالم الطّبیعیّ بأنّه تعالیٰ لَهَا ، أی لکلّ من العقول المترتّبة مُشَاهَدٌ ـ بصیغة المفعول ـ فیحصل من شهود کلّ منها لنور الأنوار وغیره بوسط وغیره عقل فی الطّبقة المتکافئة ، کما فی کلّ إشراق بوسط و غیره کما نذکره بالتّفصیل علی ما قلنـا : * شُرُوقُهُ سبحانه العَقْلِي ، أی لیس بالحسّی العرضیّ عَلَيهَا وَارِدٌ * كَذَا شُعَاعُ کـل نور قَاهِرٍ بعد نورالأنـوار تعالیٰ ، لَقَدْ عَلاَ * يَقْبَلُ قَاهِرٌ يَكُونُ سَافِلاً ، ثم کـلّ نور قاهر غیر النّور الأقرب إلی نورالأنوار یقبل الإشراق * بِالْوَاسِطِ مِنْهُ تَعَالَىٰ أيضا ، أی کما یقبل

بلا واسطة كما مرّان ّ شروقه إلى آخره ، وإذا كان كذلك * **فَيَقْبَلُ** القاهر**الثّانِيُ مِنْهُ** ،
أى من نور الأنوار **فَيْضا** ، أى فيض الاشراق مرّتين ، * **مَرْتَبَةً مِنْهُ** تعالىٰ **بِغَيرِ**
٣ **وَاسِطَة** ، * **وَمَرَّةً** اخرىٰ **أَقْرَبَ نُورِ رَابِطَة** فى البين ، ليقبل إشراقه تعالى ، **ثُمَّ** *
لثَالِثٍ أى لقاهر ثالث ، **أَرْبَعُ** مرّات من إشراقه تعالى ، اثنتان منها **ثِنْتَا الصَّاحِبِ** ،
أى المرّتان ، من الإشراق اللّتان قبلهما الثّانى من الحقّ تعالىٰ مرّة بلا واسطة ومرّة بواسطة
٦ النّور الأقرب ، فتنعكسان من الثّانى على الثّالث ، * وَ اثنتان أخريان إشراق **نُور الأنوارِ**
على هذا القاهر الثّالث بغير واسطة ، وَ إشراق من الحقّ قبله **نورِ أَقْرَبِ** بلا واسطة
ينعكس منه على الثّالث . ثمّ * **لِرَابِعِ الْقَوَاهِرِ ثَمَانِي** مرّات * **أَرْبَعُ ثَالِثٍ**
٩ ـ بالاضافة اللّاميّة ـ ، **وَثِنْتَا الثَّانِي** فتنعكس تلك الأنوار السّتّة السّانحة من نور الأنوار
على القاهر الرّابع * وَ أمّا المرّة السّابعة والثّامنة **مَرَّتَا** نورين ، أحدهما النّور القاهر
الأقْرَبُ ، الّذى هو **أولىٰ رَابطة** وَ ثانيهما **نُورُ الأنْوارِ** الّذى مران ّ له إشراقا على كلّ
١٢ **بِغَيْرِ وَاسِطَة** .

* **وَ هٰكَذا سوانِحُ الأنوَارِ** قال الشّيخ الإشراق فى حكمة الإشراق : «فالنّور
الحاصل فى النّور المجرّد من نور الأنوار هو الّذى نخصّصه باسم النّور السّانح » . وقال
١٥ العلّامة فى شرحها : «لكنّه لايفى بهذا الاصطلاح ، لأنّه قد يستعمله فى إشراقات الأنوار
المجرّدة بعضها على بعض» . * **تَضَاعَفَتْ لِمَبْلَغٍ مِكْثَارٍ** يعجز القوى البشريّة عن
الإحاطة ، وذلك لانّ القاهر الخامس يقبل من النّور السّانح ستّة عشرة مرّة ، ثمان مرّات
١٨ تنعكس عليه من الرّابع واربع من الثّالث ومرّتان من الثّانى ومرّة من النور الأقرب ومرّة من
نور الأنوار بغير واسطة وهكذا . ثمّ * **عَلَيهِ** ، أى على تضاعف الأنوار السّانحة من نور
الأنوار ومشاهداتها له تعالى ، **قِسْ بِوَسَطٍ وَغَيْرِهِ** ـ متعلّق بقولنا : * **شُهُودُ**
٢١ **كلٍّ وَ شُرُوقُ نُورِهِ** ، أى مشاهدة كلّ سافل من الأنوار القاهرة عاليها ، وإشراق كلّ
عال منها علىٰ سافلها ، وهذا الإشراق وإن مرّ فى قولنا : « كذا شعاع » الى آخره ، إلّا انّ
المقصود التّفصيل بالتّوسّط وغيره ، و إنّما كان كلّ سافل حتى النّور الأبعد الأسفل

يشاهد العالى حتّى نور الأنوار ، و كلّ عال حتّى نور الأنوار يشرق شعاعه على السّافل حتّى الأبعد الأسفل .

٣ * **إذْ لاَحِجَابَ** من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان وغيرهما **فِي الْمُفَارِقَاتِ**، ولا يحجب بعضها بعضاً * **وَ إنَّما اخْتَصَّ** الحجاب **الْمُقَارِنَاتِ** للمادّة ولواحقها ، * **فَكَانَ فِي كلٍّ** من القواهر **جَمِيعُ الصُّوَرِ** ، أى الهيئات النّوريّة الّتى فى كلّ لكن فيما فوقه بنحو أعلىٰ وفيما دونه بنحو أضعف ، وكان * **كُلٌّ مِنَ الْكُلِّ** أى منزلة كلّ ٦ من كلّ أن يكون **كَمَجْلَى الآخَرِ** ، فهى كالمرائى المتعاكسات .

هذا إشارة إلى ماقال ارسطاطاليس : «والأشياء الّتى فى العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها فى الضّوء الأعلىٰ[1] ، ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلّها فى ذات صاحبه ، ٩ فصار لذلك كلّها فى كلّها ، والكلّ فى الواحد والواحد منها هو الكلّ ، والنّور الّذى يسنح عليها ، لا نهاية له» هذا كلامه .

غُرَرٌ فِي تَمَايُزِ الأشِعَّةِ العَقْلِيَّةِ وتَكَثُّرِهَا فِي المَحَلِّ العَقْلِيِّ وَشُعُورِهِ بِهَا بِخِلَافِ الحِسِّيَّةِ فِي الحِسِّيِّ ١٢

* **ماامْتَازَتْ إلاّ بِتَمَايُزِ العِلَلِ** * **أشِعَّةٌ حِسِّيَّةٌ** ، وقعت **عَلىٰ مَحَلّ** حسّى كاشعّة سُرُج فى حايط ، إذلا يمكن تمايزها الابالسّرج * **لاَيَشْعُرُ** ذلك المحلّ الميّت ١٥ **ازْدِياداً فى الأشعّة** ، **إذْ لَيسَ بِحَيّ** * **لٰكِنْ** ليس كذلك اذ **لِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ فِيهِ** ، أى فى المحلّ ، **فَيء** أى يقع الظّلّ عن بعضها مع بقاء بعض ، ولوكان الواقع من أحدهما عين الواقع من الآخر ، لمّاكان كذٰلك . * **أمَّا أشِعَّةٌ لِذِيْ** ١٨ **حَيَاتِه** أى لذى الحياة من المحلّ ، حال كونه * **لَيْسَ يَغِيبُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِه** * **وَلاَالَّذِيْ يَحْصُلُ فِيهِ** من اعداد الاشعّة العقليّة **سِتْرا** ، أى يكون عالما بذاته وبما يحصل فى ذاته ، * **فَهُوَ** ، أى المحلّ العقلى **بِهَا** أى بالأشعّة العقليّة **إذَا تَزِيدُ** ٢١

شِعْراً، فيحصل من هذه الاشعّة أمثالها ، واعتبر بإشراق العقل على النّفس و صيرورتها مثله فى التجرّد ومشاهدة المجرّدات .

٣ ## غُرَرٌ فِى فَذْلَكَةِ مَا ذُكِرَ

وهى كيفيّة صدور الطّبقة العرضيّة من الطّولية وغير ذلك. * فَكَانَ ـ تامّة ـ مِنْ كُلٍّ مِنِ إشْرَاقَاتٍ ذكرت * عَقْلٌ كَمَا كان عقل مِنَ الْمُشَاهَدَاتِ ـ

٦ اللّام الاستغراق ـ * فَرْداً وَ بِالجِهَاتِ ، أى مع الجهات فَرْداً ومَثْنىٰ ـ حالان من الجهات ـ * كَالْقَهْرِ وَالْحُبِّ وَفَقْرٍ وَغِنىٰ ، أمثلة للجهات ، يعنى يحصل من كلّ إشراق أومشاهدة فردا عقل ، ومنهما مركّبين عقل ، ومن الإشراق مع القهر شىء ، ومنه

٩ مع الحبّ شىء ، ومنه معهما جميعاً شىء ، وهكذا . * إذْ كُلُّ سَافِلٍ لَهُ ذُلٌّ وَوُدٌّ ، بالنسبة * لِكُلِّ عَالٍ ذَا ، العالى غِنىً من السّافل و قَهْراً لـه يُعَد * فَجَاءَتِ الْقَوَاهِرُ والعقول قِسْمَيْنِ مِنْ ـ بيان للقسمين ـ * أنوارٍ أعلَيْنَ ، وهى الطّبقة

١٢ الطّولية بِتَرْتِيبٍ زُكِنْ ، أى مع ترتيب علّىٍّ ومعلولّى بينها غير حاصل منها شىء من الأجسام، لشدّة نوريّتها وقربها من الوحدة الحقيقيّة ، وقلّة الجهة الظّلمانية فيها ، * وَمن القواهر اللاّتِ أرْبابَ الطِّلِسْمات بَدَتْ وهى * طَبَقَةٌ عَرْضِيَّةٌ تَكَافَئَتْ ، أى

١٥ لاتقدّم ولاتأخّر بالعليّة بينها ، إنّما هى علل الأجسام ، وهى قسمان : * مِنْهَا القواهر الّتِى صدرت مِن جهات هى الْمُشَاهَدَاتِ ، * وَبَعْضُهَا القواهر الَّتِى حصلت مِنْ جهات هى إشْرَاقَاتِ .

١٨ ولمّا كان * نُورُ الشُّهُودِ كُلَّ نُورٍ شَارِقَة * يَسْمُو ، أى الجهات الّتى هى المشاهدات يعلو على الجهات الّتى هى الإشراقات . ولمّا كان عالم المثال أشرف من العالم الحسّى، لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور، لتجرّده عن المادّة بخلاف هـذا ، فَمِنْهُ ، أى

٢١ من نور الشّهود العقول والأرباب الّتى بازاء الْمُثُلِ الْمُعَلَّقَة * وَعَالَمُ الحِسِّ إلَى الثَّانِي ، أى العقول والأرباب الّتى حصلت من الإشراقات نُمِى * وَإنْ لِأعْلَيْنَ ،

أی الی القواهر الطّولیة **انْتَمیٰ**، کما زعمه المشّائون **فَلْیَلْزِم** * **عِلّیَّةُ الْجِسْمِ لِجِسْمٍ**، لأنّ بین عللها حینئذٍ ترتّباً علیاً ومعلولیّا، فلابدّ أنْ یکون بین أجسام الأفلاک الّتی هی معالیلها ترتّب أیضا، لوجوب التّطابق **وَانْتَفی الّلازم**، لأنّ الجسم والجسمانیّ لا ٣
یؤثّر إلّا بالوضع، والوضع بالنسبة إلی المعدوم لایتصوّر.

وَأیضا إن لاعلین انتسب عالم الحسّ فیلزم * **کَوْنُهُ**، أی کون جسم کالفلک الحاوی **مِنْ کُلِّ وَجْهٍ أشْرَفَا** من جسم آخر معلوله کالمحویّ * وَالحال ٦
ان **فَلَکَ الشَّمْسِ مِنَ** الفلک **الّذِیْ یُحَفُّ** ویحیط به وهو فلک المرّیخ، وإن کان * **أصْغَرُ**، وأمّا **الشَّمْسُ** الّتی فیه **فَهُوَذُو شَرَفْ** * **فَإِنَّهُ الطِّلَسْمُ لِلسِّهْرِیرِ**،
وهو بالفهلویّة إسم أعظم أنوار الطّبقة العرضیّة، وإذا کان صاحبه أعظم الأنوار فالشّمس ٩
نفسه، ویقال له «هو رخش» بالفهلویّة أعظم الطّلسمات، و إن الشّمس * **سُلْطَانُ کُلِّ کَوْکَبٍ مُنیرٍ**، وما ازداد علی الکواکب بمجرّد المقدار والقُرب بل الشّدّة، فإن ما
یترائی من الکواکب أکبر من الشّمس بما لا یتقایس ولایفعل النّهار، ونسبته إلی العالم ١٢
الکبیر نسبة القلب إلی البدن، فکما انّ به حیاة البدن کذلک بالشّمس حیاة هذا العالم.

و أیضا کیف ینسب عالم الحسّ إلی القواهر الأعلین، * **وَلَیْسَ فِي** العقل
الثّاني مِنَ الجِهَاتِ مَا * **یَفِي بِثَامِنٍ**، أی بصدور فلک ثامن **کَثیرٍ أنْجُما**، ١٥
أی من حیث الأنجم، لأنّها أکثر من قطرات البحار، فالأجسام کلّها مستندة إلی العقول العرضیّة، والطبقة المتکافئة.

غُرَرٌ فِی تَطَابُقِ عَالَمِ الحِسِّ وَعَالَمِ العَقْل ١٨

* **فَکُلُّ هٰذِی النِّسَبِ الْوَضْعِیَّة** والهیئات الحسّیة الواقعة فی عالم الطّبیعة، * **أظْلاَلُ تِلْکَ النِّسَبِ النُّورِیَّة** والهیئات المعنویّة * **وَصَنَمٌ لِزِیْنَةٍ** وکمال جا
زِبْرَجَا فهو * **کَانَ لِنورِ رَبِّهِ أنْمُوذَجَا** * **کَهٰذِهِ الألْوَانِ** العجیبیة الّتی **فِی** ٢١
ریاش **الطّاووسِ**، * **بَلْ کُلُّ مَا** یقع من الهیئات الأنیقة **فِي الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ**،

* وَالنُّورُ القاهر فِي صنمه الغَاسِقِ حُكْمُهُ من القهر والحبّ ونحوهما ، انْسَحَبْ * فَغَاسِقٌ عَلَيْهِ قَهْرٌ قَدْ غَلَبْ ، اذربّه قد غلب عليه القهر ، * أَمَا رَأَيْتَ أَنَّ شَمْساً وَقَمَرْ * نُورُهُمَا نُورَ النُّجومِ قَدْ بَهَر ، * وَغَاسِقٌ غلب عليه حُبٌّ وَمَا ، أى غاسق ذُلٌّ مَعَهْ ، أى مع الحبّ ، والمعنى أنّ غاسقا يصحبه ذلّ * كَزُهْرَةٍ ، فإنّها كوكب العشق والمحبّة وَالأُمَّهاتِ الأَرْبَعَةِ الّتى يصحبها الذُّل والانقياد لِلآباء السّبعة .

غُرَرٌ فِي أَنَّ الأَفَاعِيلَ المُتْقَنَةَ فِي هٰذا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوع

* وَكُلُّ فِعْلٍ ذِي نَمَا مِنْ - تبعيضيّة - جِسمٍ * لَدَيْهِم ، أى لدى الأشراقيّين مِنْ صَاحِبِ الطِّلِسْمِ ، وقد بيّنه الشّيخ الإشراقى فى المطارحات ، وقد زُيّف احتجاجه فى مبحث مثل الأسفار وكذا لديهم * دُهْنَ السِّرَاجِ - مفعول مقدّم - رَبُّهُ يَجْذِبْ لَهُ ، وهو * شِكْلاً صِنَوبَرِيّاً اعْطِىٰ المَشْعَلَةَ . وكذا * بِالرَّبِّ ، أى بالهام ربّ النّوع لِلنَّحْلِ المُسَدَّسَاتُ ، وكذا بإلهامه لِلْعَنَاكِبِ المُثَلَّثَاتُ

غُرَرٌ فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ المُثُلِ الأَفْلَاطُونِيَّةِ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا

* وَعِنْدَنَا المِثَالُ الأَفْلَاطُونِي ، إنّما سُمّيت تلك العقول المتكافئة مُثُلا ، لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها ، لأنّها صور أسمائه تعالىٰ و حكايات صفاته ، أولكونها أمثالا للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلَين ، إذ قد علمت أنّ إشراق العقلى يحصل منه مثله ، كما انّ إشراق العقل يجعل النّفس مثله . وإنّما نسبت إلى افلاطون ، لأنّ افلاطون واستاده سقراط كانا يُفرطان فى هذا الرّأى كما فى الشّفا ، * لِكُلِّ نَوعٍ له فرد فى هذا العالم وفَرْدُهُ العَقْلانِيّ أى المجرّد الموجود فى عالم الإبداع غيرداثر ، كما علمت انّه علم الحقّ تعالى عندهم وصور قضائيّة عندنا ، فلا تردّ ولا تبدّل ، * كُلُّ كَمَالٍ فِي الطِّلِسْمِ أعنى الأفراد الطّبيعيّة من نوعه أو شخصه المنحصر فيه

فى العالم الطّبيعى كالسّماء والسّماوىّ، **وَزَعَمَهُ**، أى فرّقه ذلك العقل، فهو * **مِنْ جِهَةٍ واحدة بِنَحوٍ أعلىٰ جَمَعَهُ**، أى كلّ زينة و كمال فى الطّلسم بنحو التّشتّت وبنحو التّعاقب والسَّيّلان، فهو فى صاحبه بنحو الوحدة والبساطة. * **وَالسِّرُّ** فى أنّ الوجود البسيط، ٣
مشتمل على جميع وجودات مادونه بدون انثلام فى وحدته و بساطته **سَوغُ أخْذِ مَفْهُومَات** متخالفة، و جواز انتزاعها * **مِنَ الْوُجُودِ الأَحَدِىِّ الذّاتِ**، أى الوجود البسيط كما مضى[1] * **كَالنَّفسِ** النّاطقة **فِى الذّاتِ**، أى فى مرتبة ذاتها **قُوَاهَا** ٦
الباطنة والظّاهرة **حَاوِيَة** * **بِوَحْدَةٍ فِى قُوَّةٍ**، أى بجهة واحدة بسيطة فى قوة، **وَهِىَ**، أى هذه القوّة **هَيئَة**، أى ذات النّفس، لأمر ينضمّ إليها، فهى بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهّم ومتخيّل وحسّاس، كلّ على مراتبها، وذلك لأنّ الكلّ ٩
تفيض منها على البدن، فالقوى الظّاهرة والباطنة فى هذه النّشأة عشرة وفى النّشأة المثاليّة أيضا عشرة لتطابق العوالم، لكن لسعة عالم الفوق تضرب العشرة فى مثلها، ففى سمعه ينطوى كلّ العشرة، وفى بصره أيضا ينطوى كلّها، وهكذا فى كلّ واحد من العشرة. وفى النّشأة ١٢
العقليّة أيضا توجد العشرة، وتضرب تلك المأة فيها تصير ألفا، فمدرك واحد هو النّفس فى مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل على كلّ القوى الألفيّة، و منتزع منه مفاهيمها و مسمّى لاسمائها بنحو أعلى. ١٥

* **لِبَدَنٍ** واحد ـ اللّام صلة وقاية ـ **كَمَا بِهَا**، أى بالنّفس **وِقَايَة** وتدبير استكمالى كذلك، * **بِكُلِّ نَاسُوتٍ** هى افراد طبيعيّة لنوعه **لَهُ**، أى للمثال الأفلاطونى **عِنَايَة** وتدبير إكمالى، وتحريك غير تحرّكى، فكان جملة أفراد النّوع كبدن له، * **فَذِى** ١٨
أى الأفراد النّاسوتيّة لنوعه **مِنَ الْمَخْرُوطِ**، أى من نور المثال الأفلاطونى الّذى فى التّمثيل كمخروط **مِثْلُ الْقَاعِدَة** نظراً إلى التشتّت والتمدّد فيها، * **وَذَاكَ**، أى المثال بذاته بمنزلة **نُقْطَة** رأس ذلك المخروط، نظرا إلى الوحدة والبساطة تكون تلك النقطة ٢١
لِكُلٍّ من كمالات الأفراد النّاسوتيّة من نوعه **وَاجِدَة** من الوجدان، فى التّمثيل هو كنقطة سيّالة، ترسم سيلانها خطّا مستقيما، والخطّ مثلّثا قائم الزّاوية، والمثلّث مخروطا،

بأن تحرّك على أحد ضلعيه حافظا لطرف ذلك الضّلع مركزالدّائرة ودائراً بالضّلع الثّانى على محيط الدّائرة ، فتلك النّقطة السيّالة كأنّها فعّالة لذلك المخروط ، ولكن بالتّجافى عن مقامها وبالحركة ، والمفارق لايجوز عليه التّجا فى ولا الحركة . ٣

* **وَذٰلِكَ** ، أى المثال النّورى هوا **لأصْلُ وَذِى** ، أى الأصنام والطّلسمات **فُرُوعٌ** ، * **وَذٰلِكَ** ، أى المثال هو**الْكُلِّىُّ أىْ وَسِيعٌ** ، يعنى إذا سمعت منهم أنْ يقولوا ربّ النّوع كلّى ، فلاتفهم منه ما يستعمل فى المفاهيم ، بل المراد بالكلّية السّعة الوجوديّة والإحاطة بالأفراد النّاسوتيّة كما يقولون الفلك الكلّى ، ويريدون به المحيط ، إذ معلوم انّه أيضا فرد مثل كلّ واحد من أصنامه ، والكلّى نفس الطّبيعة المحمولة عليه وعليها ، * وَ ذلك هو **الْمِثْلُ** لهذه ، أى متّفق معها فى المهيّة ، ولوازمها ، كما قال به صدرالمتالّهين ـ قدّس سرّه ـ بناء على جواز كون بعض أفراد حقيقة واحدة ماديّا ، وبعضها مجرّداً ، لأصالة الوجود وتشكيكه وجوازالحركة الجوهريّة ، **لامُجَرَّدُ الْمِثَالِ** المناسب لها بوجه ، و ان اختلفا مهيّة ، كما يفهم من بعض كلمات الشّيخ الإشراقىّ ، على ما نسبه إليه صدر المتالّهين ـ قدّس سرّه ـ وظنّى أنّ الشّيخ أيضاً لايكتفى بمجرّد المثاليّة والانموذجيّة والمقصود من بعض عباراته الموهمة التّنزيه عمّا هو من خصايص عالم المادّة . ٦ ٩ ١٢

وأيضا ممّا تمسّك به فى حكمةالاشراق قاعدة إمكان الأشرف فى وجود هذه الأنواع النّوريّة المجرّدة ، والمشهور أنّ شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف والاخسّ من نوع واحد ، حتى يلزم من إمكان الأخسّ إمكان الأشرف ، فلوكانا من نوعين ، لجازأنْ يقال : عدم صدور الأشرف قبل الأخسّ لعلّه لامتناع مهيّته ، لكنّه ـ قدّس سرّه ـ لم يعبأ بهذا الشّرط فى إلٰهيّات الأسفار ، وكان الشّيخ الإشراقى أيضا ، لايقول بهذا الشّرط ، حيث يستدلّ كما سنذكر بوجود النّور المدبّر على وجود النّورالقاهر ، والنّفس والعقل متخالفان نوعا ، إلا أنْ يقال باختلافهما بالنّقص والكمال كما هوالحقّ ، * **وَحِينئذ اخْتَلَفَا بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ** لا بالمهيّة . ١٥ ١٨ ٢١

غُرَرٌ فِى ذِكْرِ تَأْوِيلاتِ الْقَومِ لِلمُثُلِ الأَفْلَاطُونِيَّة

* وَبَعْضُهُمْ وهوالمعلّم الثّانى فى كتاب الجمع بين الرّايين وأتباعه، **يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَة**، * **فَأَوَّلُوا** المثل **بِالصُّوَرِ الْمُرتَسِمَة** * **فِى ذَاتِ بَارِيْهَا**، فإنّ افلاطون وسقراط وغيرهما قالوا الكلّ نوع فرد مجرّد غير داثر، والصّورة العلميّة الإلهيّة من كلّ نوع مجرّدة لايتغيّر. ولمّا قالوا انّها قائمة بذاتها والصّور العلميّة قائمة بذات الله تعالى قلنا:
وَذَا أى **قِيَامُهَا** بذات باريها ـ عزّ اسمه ـ قيامها * **بِذَاتِهَا** المأثور عن الأفلاطونيّين، **لأَنَّهُ** ـ جلّ شأنه ـ **تَمَامُهَا**، لأنّ علمه الإجمالى الكمالى الّذى هو عين ذاته كمال هذا العلم التّفصيلى، ولو لوحظ مسببيّتها عنه تعالىٰ كما يقال: انّها عنه تعالىٰ، والفاعل فيها هو الغاية، فالسّبب الغائىّ هو السّبب التّمامىّ، وإذا كان هو تعالىٰ تمامها وكمالها بحيث أنّ ماهو فيها لم هو، وشيئيّة الشّىء بتمامه وكماله لابنقصه، فقيامها بباطنىّ ذاتها أشدّ من قيامها بذاتها.

* **قِيلَ** والقائل هو السّيّد المحقّق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ **الْمِثَالُ صُوَرُ** أفراد نوعه الّتى فى **الْهَيُولىٰ** لكن * **بِمَا** هى **تُضَافُ لِلْمَبَادِى الأُولىٰ**، لا من حيث نسبتها إلى أنفسها، ولامن حيث نسبة بعضها إلى بعض، لأنّ هاتين النّسبتين مثار الكثرة بخلاف النّسبة الأولىٰ، * **حَيْثُ زَمَانِيَّاتُهَا**، أى زمانيّات صور الأفراد الهيولانيّة **وَالأَزْمِنَة** * **مِثْلُ مَكَانِيَّاتِهَا**، **والأَمْكِنَة** * **كَالآنِ وَالنُّقْطَة** ـ لفّ ونشر مرتّب ـ **فِى الدَّهْرِ جُمَع**، تأكيد للزّمانيات و ما بعدها، فهى من هذه الجهة واحدة باقية مجرّدة، أى مسلوب عنها أحكام المادّة، * **فَالشَّئُ فِيهِ**، أى فى الدّهر **مَعَ هَيُولاهُ** الأولىٰ والثّانية **اجْتَمَعْ**، أى يرتفع التّعاقب والغيبة من البين.

* **وَقِيلَ**: المثل **عَالَمُ الْمِثَالِ**، يعنى المثل المعلّقة الّتى هى بإزاء الأشخاص مع أنّ الأفلاطونيّين قائلون بالمُثُل النّوريّة والمثل المعلّقة معا، **وَعَلَى** * **مَهِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ قَدْ حُمِلا**، والحامل هو الشّيخ الرّئيس لما صرّح القائلون بالمثل بكونها جواهر مجرّدة أبديّة، قلنا حكاية عنه: * **فَفِى الْعُقُولِ** والأذهان **ذَاتُهَا تُجَرَّدُ**، حيث تحذف

عنها المادّة ولواحقها * **حَتّیٰ بِالإطْلاقِ فَلا تُقَیَّدُ** و * **تُحْفَظُ** أبدا **مَعَ تَعاقُبِ الأفْرادِ** ، أی فی ضمنها ، * **وَجَوْهَرٌ لِلْحَمْلِ الإتِّحادِیِّ** ، أی الجوهر الجنسیّ یحمل علیها ، ولا دخل لهذه التأویلات بمرامهم .

٣

أمّا الأوّل مع کونه خلاف الظّاهر ، فلأنّ إرجاع الصّور المرتسمة إلیٰ المثل و تأویلها أولیٰ وأحقّ من إرجاع المثل إلیها وتأویلها بها کما لایخفی علی المنصف .

وأمّا الثّانی فلأنّ أخذ الأفراد المادّیّة منسوبة إلی المبادی متدلّیة بهایصحّح کونها قاعدة مخروط نورها وإشراقها الفعلیّ ، وبعبارة أخریٰ : هی بهذا النّظر مقام وحدتها فی الکثرة ، لا مقام الکثرة فی الوحدة .

٦

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان .

٩

و أمّا الرّابع مع کونه خلاف الظّاهر أیضا ، فلأنّ المهیّة المطلقة کلّی طبیعیّ ، والمثال النّوریّ موجود شخصیّ ، و تجرّدها بتجرید المجرّد وتعریة المعرّی ولیس واقعیّا وثباتها ووحدتها لیسا بالعدد ، وجوهریّتها لیست عینیّة ، بل ذهنیّة .

١٢

غُرَرٌ فِی قَاعِدَةِ إمْکَانِ الأشْرَف

والتّعبیر بالإمکان الأشرف فی حکمة الإشراق وشرحها والأسفار وقبسات السّیّد - قدّس سرّه - مع کمال فصاحته لیس علی ما ینبغی ، إذ الإمکان لا یوصف بالأشرف والأخسّ ، إلّا أنْ یکون مرادهم بالإمکان هوالممکن . وهذه قاعدة شریفة عظیمة الجدویٰ ، ومن فوائدها إثبات أرباب الأنواع ، وقد استنبطها الشّیخ الإشراقی من کلام المعلّم الأوّل ، وقد أشرنا إلی دلیلها المذکور فی الکتب المذکورة بقولنا :

١٥

١٨

* **الْمُمْکِنُ الأخَسُّ إذْ** - توقیتی - **تَحَقَّقا** * **فَالمُمْکِنُ الأشْرَفُ** وجب أن یکون **فِیهِ** ، أی فی التّحقّق **سَبَقا** علی الممکن الأخسّ ، وإلّا فلا یخلو إمّا أنْ لایصدر أصلا عن المبدء لابواسطة ، ولابلا واسطة ، وإمّا أنْ یصدر بواسطة الأخسّ ، و إمّا أنْ یصدر مع الأخسّ ، وکلّها باطلة ، کما أشرنا بقولنا : * **لأنَّهُ لَوْلاهُ** ، أی

٢١

لولا صدوره سابقا على الأخسّ **إنْ لَمْ يَفِض** عنه تعالىٰ اصلا ، * **فَجِهَةٌ تَفَضُلُ حَقّاً** ، أى على الحقّ تعالىٰ **يَقْتَضِي** حتّى يصدر عنها ، لأنّ المفروض انّ ذلك الأشرف ممكن ، فإذا لم يصدر عن الواجب تعالى أصلا ، فمعلوم انّ جهة المصدريّة فى الواجب تعالى تفى بذلك الأخسّ ، ولاتفى بذلك الأشرف وهو محال .

* **وَإنْ أَخَسُّ فَاضَ** من الواجب تعالى **قَبْلَ الأَشْرَفِ** قبليّة بالذّات * **عُلِّلَ الأَقْوىٰ عِنْدَ ذَا بِالأَضْعَفِ** ، وهو أيضا محال ، * **وَإنْ** كان الممكن الأخسّ **مَعَ الأَشْرَفِ فِي الصُّدُورِ** كمعلولَى علة واحدة * **فَوَاحِدٌ جَا مَصْدَرَ الْكَثِيرِ** ، وقد علم استحالته ، واذا بطلت التّوالى ثبت أنّه يوجد الممكن الأشرف عنه تعالى ثمّ الأخسّ فالأخسّ .

ثمّ قولنا : * **وَالنُّورُ الإسْفَهْبَدُ** ، أى النّفس **إذْ يُبَرْهَنُ** * **عَلَيْهِ** ، أى على وجوده **فَالقَاهِرُ** ، أى العقل **أيضاً كَائِنٌ** من الكون المطلق ، أى موجود ، إشارة إلى فرع الشّيخ الإشراقىّ على هذه القاعدة بقوله : «والأنوار المجرّدة المدبّرة فى الإنسان برهنا على وجودها ، والنّور القاهر أشرف من المدبّر وأبعد عن علايق الظّلمات ، و هو ممكن ، فيجب أنْ يكون وجوده أوّلا» .

وقال العلّامة فى الشّرح : «وممكن لأنّ الجوهر المجرّد ممكن ، وإلّا لما وجدت النّفس المجرّدة لكنّها وجدت ، وإمكان المجرّد الأخسّ وهو النّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف ، وهو العقل » انتهىٰ . وهذا دليل على أنّ اختلاف النّفس والعقل بالنّقص والكمال لا بالنّوع كما مرّ .

و أيضاً كلّما صحّ على الفرد ، صحّ على الطّبيعة من حيث هى ، وكلّما امتنع على الطّبيعة ، امتنع علىٰ أفرادها ، ولمّا صحّ الإمكان على النّفس ، صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا .

والحمد لله علىٰ جماله وجلاله ، والصّلاة على محمّد وآله .

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آمُلی

بالمعنى الاخص ۳/۱۷

العلم الاعلى كما يسمّى بالفلسفة الاولى وحكمة ماقبل الطّبيعة وحكمة مابعدالطّبيعة، كذلك يسمّى بالعلم الإلهى بالمعنى الأعمّ . ووجه التّسميّة بالاولى أنّ موضوعه و هو الوجود المطلق متقدّم على كلّ الأمور، كيف والوجود الحقيقى متقدّم على المهيّة بالأحقيّة، وبالحقيقة أيّة مهيّة كانت وبالثّانية تقدّمه بالطّبع و بالثّالثة تاخّره بالوضع فى التعليم والتعلّم وبالرّابع كونه أعمّ، لانّ موضوعه الموجود المرسل الغير المقيّد بخصوصيّة، بخلاف الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، إذا الموضوع فيها يعتبر فيه خصوصيّة الوجوب الذاتى. (سبزوارى ۱۰۷)

فى الالهيّات بالمعنى اخص ۳/۱۷

أى المسمّات بالرّبوبيّات وبا ثولوجيا فى لغة يونان. وهى أجلّ ما فى العلوم الإلهيّة كما انّ مباحث النّفس أشرف ما فى الطّبيعيّات . (هيدجى ۲۳٤)

فى الإلهيّات بالمعنى الإخصّ ۳/۱۷

الإلهى بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالرّبوبى، لأنّ موضوعه ذات الواجب تعالى وصفاته وأفعاله، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها، لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هى بشرافة موضوعه، فاذا كان موضوع العلم اشرف كان هواشرف، وليت شعرى فهل فيما يبحث عنه شىء اشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وافعاله، فلعمرى ليس فى العلوم علم هو أشرف منه فهو الأشرف بقول مطلق. ووجه تسميته بالعلم الإلهى اوالرّبوبى واضح . وانّما سمّى بالإلهى بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى وهوالّذى يبحث عن الوجود مطلقا اوعن الموجود من حيث هو موجود الّذى هو أيضا يرجع إلى الوجود أيضا إلهيّا لكن بالمعنى الاعمّ . ووجه تسميّته بالإلهى لأنّ البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن يرجع إلى البحث عن البارى عزّاسمه وأفعاله، لانّ وجود الواجب ليس إلاهو نفسه، ووجود الممكن ليس إلّا آثاره وأفعاله، فالبحث عن الوجود المطلق بحث

عنه سبحانه وعن آثاره وافعاله . إنّما سمّى بالمعنى الأعمّ لاعميّة موضوعه عن موضوع الإلهى بالمعنى الأخصّ، لكون موضوعه هوالوجود المرسل المطلق الغير المقيّد بخصوصيّة أصلا. و موضوع الإلهى الأخصّ هو الوجود الواجبي ـ جلّت آلائه ـ فالبحث عن الإلهى الأخصّ قسم من أبحاث الإلهى الأعمّ لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو مشاهد معلوم .(آملى ۱/۴۲۲)

وفيه فوائد ۴/۱۷

الأولى في ذاته تعالى، والثّانيّة فى صفاته، والثّالثة فى افعاله تعالى (هيدجى ۲۳۴)

بهر برهانه ۳/۱۸

«البَهْر» بمعنى القهر والغلبة يقال: «بهرالقمر» و«قمرٌ باهر» إذا غلب ضوئه ضوء النّجوم. والمراد به«بهر برهانه» هوغلبة آياته سبحانه بحيث لايرى معه فى الوجود شيء، بل يصير حال السّالك مثل ما قاله سيّد العارفين صلوات الله عليه: «ما رايت شيئا إلّا وقد رايت الله قبله ومعه». وما قاله سلالة التّوحيد وصفوته، ابوعبدالله الحسين صلوات الله عليه: «الهى تعرفت فى كلّ شيء فما جهلك شيء» ولعلّ قول الجامى :

مجموعهٔ کَون را بدستور سبق کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که ندیدیم و نخواندیم دراو جز ذات حق وشوؤن ذاتيّه حق

يلمح إلى ذاك المقام . (آملى ۱/۴۲۲)

وامّا إثبات صفاته ۵/۱۸

بقوله: «وقس عليه كلّما ليس امتنع» هنا أى فى هـذه الغرر المنعقد لإثبات الذّات فاستطراديّ، وهو فى اللّغة مصدر«استطرد الفارس من قرنه» إذا نفر من بين يديه بوهمه انهزامه عنه، ثمّ عطف عليه على غرّة وهو ضرب من المكيدة، وفى الاصطلاح الانتقال من معنًى الى معنًى اخرمتّصل به لم يقصد بذكر الاوّل التّوصّل الى الثانى. (هيدجى ۲۳۵)

وامّا إثبات صفاته هنا استطرادى ۵/۱۸

لمّا عرفت من أنّ محل البحث عن الصّفات هوالفريدة الثّانية فذكرها فی‌الفريدة الالی يكون استطرادا . ولما كان صفاته الثّبوتيّة تعالی كلّها يرجع إلی وجوب وجوده الّذی يرجع إلی وجوده تعالی فيكون مرجع البحث عن ذاته إلی البحث عن صفاته و بالعكس ، فلاغروفی ذاك الاستطراد . (آملی ١/٤٢٢)

ولماكان مطلب ماالشّارحة ٥/١٨

المراد بمطلب «ما» الشّارحة هو «پاسخ پرسش اوّل» كما مرّ شرح القول فيه ، وهو أوّل السّؤال عن الشّیء ، وهوعبارة عن‌شرح مفهوم اللّفظ وسؤال عن‌مفهومه ، فالسّؤال عن‌الله سبحانه بماالشّارحة بمعنی‌السؤال عن‌تفسير مفهوم لفظه وعمّا هومسمّی بذاك الاسم وهومقدّم علی السّؤال عن هل البسيطة ، لأنّ معنی شرح اللّفظ مقدّم علی معرفة وجود مسمّاه ، فالسّؤال عن‌الشّیء بماالشّارحة هوالسّؤال عن‌مفهوم اللّفظ كمااذا سئل‌عن‌مفهوم السّماء من لايعرف معناه فی لغة العرب ، واذاعرف معنی السّماء ومفهومه يسئل عن وجوده الّذی هوالسّؤال عن‌هل البسيطة فمطلب «ما» الشّارحة مقدّم علی‌مطلب «هل» البسيطة كما انّ مطلب «هل» البسيطة مقدّم علی مطلب «ما» الحقيقة . (آملی ١/٤٢٣)

ذاته ٧/١٨

مبتدأ خبره «موجود» والجملة صلة للموصول و «الحقّ» خبره . (هيدجی ٢٣٥)

كالظرف والمجرور ٧/١٨

قد ذكرنا من كلّ طرفين‌طرفا واحدا ، ای كالظّرف والجارّ والمجرور ، وكالمجرور والجارّ ، إذ هذا يقال فی كليهما إلّا انّ فی الثّانی أشهر . (سبزواری ١٠٧)

قولهم بذاته ولذاته كالظرف والمجرور ٧/١٨

أی كالظّرف والمظروف والجارّ والمجرور ، حيث انّ كلّ واحد من الظّرف والمظروف والجارّ والمجروراذا افترقا اجتمعا ، بمعنی‌انّه إذا ذكرالظّرف فقط يكون المراد الظّرف والمظروف وإذا ذكرالمظروف‌فقط يكون المراد به‌ايضاً المظروف مع ظرفه ، وإذا

ذكر كامة الجارّ وحدها يكون المراد منها الجارّ مع مجروره، و إذا ذكر المجرور وحده يكون المراد منه المجرور مع جارّه، وإذا اجتمعا افترقا بمعنى انّه إذا ذكر كلمة الظـرف والمظروف والجارّ والمجروريكون المراد من الظّرف أوالجارّ هوالظّرف وحده والجارّ وحده ومن المظروف والمجرور هوالمظروف وحده والمجرور وحده. وكلمة «بذاته» و «لذاته» ايضا كذلك بمعنى انّه إذا ذكر بذاته وحده يكون المراد منه بذاته ولذاته معا، واذا ذكر لذاته وحده يكون المراد منه لذاته وبذاته معاً، وإذا ذكرا معاً يكون المراد من بذاته هو بذاته وحده ومن لذاته هو لذاته وحده كما ان الفقير والمسكين ايضا كذلك. (آملی ۱/۴۲۴)

فالمراد بالاوّل نفى الحيثيّة التقييديّة ۸/۱۸

لأنّ الواجب لذاته عبارة عن الموجود إذا اعتبر من حيث هو مع قطع النّظر عمّا سواه وجب له الوجود واستحقّ بحمل موجود عليه بخلاف الماهيّة فما لم يلاحظ معها جهة أخرى غير ذاته من انضمام الوجود إليها وتقييدها به لم يحمل موجود عليها ولم ينتزع مفهومه عنها، وكذا الوجود الخاصّ الممكن لم يحكم بأنّه موجود إلّابعد ملاحظة مرجّحه وجاعله فيقال، الإنسان من حيث اتّصافه بالوجود بأن تكون الحيثيّة جزء للموضوع، وكذا يقال وجود الإنسان من حيث ارتباطه إلى جاعله و حصول مرجّحه موجود بأن تكون الحيثيّة خارجة عن الموضوع وتعليلا للحكم، وقد مضى منّا نقلاً عن المصنّف فى مبحث الماهيّة بيان أنواع الحيثيّات. (هيدجى ۲۳۵)

فالمراد بالأول نفى الحيثيّة التقييديّة ۸/۱۸

اتى بـ«فا» التّفريع إشارة إلى أنّ بذاته ولذاته لما ذكرا فى المقام معًا يكون المراد من «بذاته» هو معناه وحده ومن«لذاته» أيضا هومعناه وحده ولكلّ من بذاته ولذاته فى قولهم: «الواجب تعالى ما ذاته بذاته لـذاته» معنيان: فاوّل معنى «بذاته» هو سلب الحيثيّة التقييديّة عنه تعالى عند اطلاق الموجود عليه بخلاف المهيّات الإمكانية حيث أنّها تستحقّ لحمل الوجود عليها لكن لامطلقا بل من حيث كونها موجودة على نحو تكون الحيثيّة

تقييدية مكثّرة للموضوع (آملى ٤٢٤)

كما فى وساطة الوجود ١٠/١٨

قد مرّ تحقيق ذلك فى مبحث الماهيّة عند بيان اعتباراتها بقوله فى الكلّى الطّبيعىّ: «وشخصه واسطة العروض له» وإن اردت الاطّلاع التّام على أقسام الواسطة فى العروض وعلىٰ تحقيق عروض التّحقّق بتوسّط الوجود للماهيّة فارجع إلى شرح منظومته فى المنطق عند تحقيقه وجود الكلّى الطّبيعىّ فى الخارج . (هيدجى ٢٣٥)

و بالاخرنفى الواسطة فى الثّبوت ١١/١٨

قد تطلق الواسطة فى الثّبوت فى مقابل الواسطة فى الإثبات، و قد تُطلق فى مقابل الواسطة فى العروض، والثّانى هو المراد هاهنا (سبزوارى ١٠٧)

فى وساطة وجود الحقّ ١١/١٨

حيث انّ وجوده تعالى علّة لتحقّق الوجودات الخاصّة الإمكانيّة ، فموجوديّة الوجودات الخاصّة ليست باعتبار ضمّ شىء إليها كما فى المهيّات، بل هى موجودة بالذّات لكنّها فى موجوديّتها بالجعل البسيط أى جعل الوجود تحتاج إلى العلّة ، فلها الواسطة فى الثّبوت وإن لم يكن لها الواسطة فى العروض . (آملى ١/٤٢٦)

والواسطه فى العروض ١٢/١٨

بعبارة أخرىٰ أن يكون لحوق العارض للشّىء بتوسّط لحوقه لها كالسّرعة والشّدّة اللاحقتين للجسم بواسطة الحركة والبياض ، والواسطة فى الثّبوت أن يكون العارض معلولا لها لالذات الشّىء كعروض الشّكل للجسم بواسطة التّناهى، لأنّ التّناهى واسطة فى ثبوت الشّكل للجسم لالعروضه . (هيدجى ٢٣٦)

ولكن بالعرض ١٣/١٨

أى يكون لذلك الشّى صحّة السّلب عن ذى الواسطة، والواسطة نفسها متّصفة به فى

الحقيقة و اتّصاف ذی الواسطة به من باب الوصف بحال المتعلّق ، فوساطة الوجود الخاصّ لتحقّق مهيّته من هذا القبيل لأنّه متحقّق بالحقيقة و هی مسلوبة التّحقّق فی ذاتها . (سبزواری ۱۰۷)

کوساطة حرکة السّفينة ۱۳/۱۸

والمناسب أن يقول کوساطة السّفينة ، لأنّ الواسطة فی العروض أن يکون لحقوق العارض للشّیء بتوسّط لحوقه لها ، ويؤيّده قوله فی الحاشية : « والواسطة نفسها متّصفة به فی الحقيقة » . (هيدجی ۲۳۶)

وثانيهما ان لايکون کالشّمس الواسطة لها ۱۵/۱۸

عدم کون الشّمس متّصفاً بالحرارة مبنیّ علی قول القدماء وهيئة البطلميوس من کون العلويّات خارجة عن عالم العناصر وانّها لاحارّة ولاباردة وقد ثبت فی هذه الأعصار خلافه ، وما ذکرناه فی الحاشية السّابقة من وساطة التّعجب لعروض الضّحک للإنسان من هذا القبيل لما عرفت من أنّ التّعجب ليس معروضا للضّحک کما لايخفی . (آملی ۱/۴۲۷)

قوله لان الرّوی ۱۷/۱۸

اعتذار من قوله : «العلی صفاته» وعدم أن يقول : «علت صفاته» . (هيدجی ۲۳۶)

والمراد به حقيقة الوجود ۱۹/۱۸

اعلم ، انّ الطّرق إلی الله تعالی وصفاته کثيرة ، والّذی اختاره المصنّف من النظر فی أصل الوجود هو أحسنها وأسلمها وأغناها عن ملاحظة الأغيار ، وهو طريق الصّديقين الّذين استشهدوا بالحقّ عليه وعلی کلّ شیء فيشاهدون جميع الموجودات فی الحضرة الإلهيّة ويعرفونها فی أسمائه «وَإنْ مِن شَیءٍ اِلّا عِنْدَنَا خزَائِنُهُ » وقوله : «أَوَلَمْ يَکْفِ بِرَبِّکَ أنَّهُ عَلی کُلِّ شیءٍ شَهيدٌ» إشارة إلی هذه الطّريقة کما فی قوله تعالی : «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِی الآفَاقِ وَفِی أنْفُسِهِمْ حتّی يَتَبيَّنَ لَهُمْ أنَّهُ الْحَقُّ» إشارة الی طريقة طائفة من المتفکّرين .

فإن قلت : كيف يكون فی قصر النّظر الیٰ حقيقة الوجود استشهاد به تعالیٰ ومن الوجود ماهو متعلّق بالغير محتاج احتياجاً ذاتيّا .

قلت : للسّنخيّة الّتی فی مراتب الوجود وانّه واحد وحدة حقّة والوجود المتعلّق عين الرّبط وليس شيئا على حياله على أنّ هذا يكفی أوّل الامر فی مقام إثبات الواجب وإثبات المراتب فی مقام فعله وفيّاضيّته كإثبات علمه وقدرته وسائر صفاته . (هيدجی ۲۳۶)

كان واجبا ۱/۱۹

وكيف لايكون واجبا والحقيقة المرسلة من الوجود يمتنع عليها العدم ، والحقيقة الّتی يمتنع عليها العدم واجب الوجود . أمّا الصّغریٰ فلأنّ الشّیء لايقبل مقابله لأنّ المقابل يجب أن يجتمع مع المقبول والوجود طرد العدم والعدم رفع الوجود ، نعم المهيّة تقبل الوجود أوالعدم ، ألاترى أنّ البياض لايقبل اللّابياض ولاالسّواد بل الموضوع يقبلها . ومن هيٰهنا قالوا بوجود الهيولی الباقية فی الأحوال إذ الاتّصال لايقبل الانفصال الّذی يقابله مثلا والجسم يقبله فحدانا إلی القول بالهيولیٰ ، وأمّا الكبری فظاهر . (سبزواری ۱۰۸)

ومع الامكان بمعنی الفقر والتعلّق بالغير ۱/۱۹

اعلم ، الإمكان فی الوجودات الممكنة بمعنی مغاير مع معنی الإمكان فی المهيّات ، إذ امكان المهيّة بمعنی سلب ضرورة الوجود والعدم عنها أوتساوی نسبة الوجود والعدم إليها باعتبار نفس ذاتها الّذی هوعدم اقتضائها فی مرتبة ذاتها لشیء منهما ، وإمكان الوجود بمعنی الفقر والتعلّق بالغير لابمعنی كونه شيئاً له الفقر إلی الغير بحيث يكون هوشيئا والفقر الطّاری عليه شيئا آخر ، بل بمعنی كونه عين الفقر والتّعلق بالغير بحيث يكون إضافته إلی الفقر بيانيّة ، وهذا ينشاء من كونه عين الرّبط بالغير لاذات ثبت له الرّبط بالغير . (آملی ۱/۴۲۷)

علی سبيل الخلف ۵/۱۹

أی دليل الخلف ، و هوالّذی يبيّن فيه المطلوب من جهة كذب نقيضه ، ويقال لمقابله الدّليل المستقيم قد سبق تفسيرهما فی كتاب المنطق . (هيدجی ۲۳۷)

والعدم والمهيّة حالهما معلومة ٦/١٩

يعنى أنّ الشّيء إمّا وجود و إمّا عدم وإمّا مهيّة ، والوجود الحقيقى لاثانى له من سنخ الوجود حتّى يتعلّق به إذلاميز فى صرف الشّيء، والشّيء بنفسه لايتثنّىٰ ولا يتكرّر والعدم نفى محض وباطل صرف، والمهيّة نفسها لاموجودة ولامعدومة فلاتصلح للقابليّة النّفس الأمريّة فكيف للتعلّق الصّدورى من حقيقة الوجود بها ، فهذا الدّليل الهادى لنا من الوجود إلى الوجوب كما يُرشدنا إلىٰثبوته يُرشدنا إلى توحيده،الّا انا بصدد إثبات الذّات أوّلا لاالصّفات . (سبزوارى ١٠٨)

والاوّل اوثق ٨/١٩

أمّا أنّه أوثق وأخصر، فلانّا حيث لم نتمسّك باستلزام الدّور والتّسلسل بل بلزوم الخلف لايتطرّق المنوع الّتى فى إبطال التّسلسل بالتّطبيق والتّضايف والحيثيّات وغيرها ولايطول البيان، فحيث لم نتمسّك بالمرتبة من الوجود لايطول البيان بإثبات التّشكيك فى الوجود ولايتطرّق القدح والنّقض والإبرام والإحكام، وأمّا أنّه أشرف فلأنّا تمسّكنا بحقيقة الوجود الّتى هى خير محض ومعدن كلّ شرافة ومنبع كلّ إنافة بخلاف الثّانى، إذ مرتبة من الوجود مركّبة من الوجدان والفقدان فلم يبلغ فى الشّرف إلى الأوّل .
(سبزوارى ١٠٨)

اوثق واشرف ٨/١٩

قال صدر المتألّهين : «أسدّ البراهين وأشرفها أن لايكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطّريق إلى المقصود هو عين المقصود بلا احتياج إلى إبطال الدّور والتّسلسل ». (هيد جى ٢٣٧)

وقس عليه ٨/١٩

فيه أنّ جريان الدّليل المذكور على سبيل الخلف أوالاستقامة فى الصّفات الكمالية غير واضح، ولعلّ مراده أنّ الصّفات كالوجود فى استلزامها الواجب ولو على طريقة المعلّم الثّانى . (هيدجى ٢٣٧)

والاول اوثق واشرف واخصر ۸/۱۹

أمّا انّه أوثق ، فلعدم الحاجة فى تقريره إلى دعوى بطلان الدّور والتّسلسل حتّى يحتاج إلى النّظر فى الأوّل من حيث أنّه بديهىّ أونظرى محتاج فى بطلانه إلى إقامة البرهان على بطلانه ، وفى الثانى إلى إقامة البرهان على بطلانه بالبراهين العشرة المذكورة فى محلّه و بيان سدّ ثغور براهينه ودفع الشكوك الواردة عليه . ومنه يظهر انّه أخصر لعدم الحاجة فى تقريره إلى إطالة البيان ، وانّ مسافة البرهان كلّما كانت أقصركان البرهان أسدّ لقلة ما يرد عليه من الاعتراض لأجل قلّة المقدّمات .

و أمّا انّه اشرف فلأنّ البرهان فيه نفس المدّعى .

آفتاب آمد دليل آفتـــاب گر دليلت بايد ازوى رخ متاب

بخلاف الدّليل الثّانى ، حيث انّ طريق إثبات المدّعىٰ فيه من ناحية إمكان الوجود فيكون برهاناً إنيّا ، والأوّل أعنى إثبات الواجب بنفسه طريقة الصّدّيقين وهومفاد قوله تعالى : «شهدالله أنّه لااله إلاهو» ، «أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شىء شهيد» . والثّانى طريقة الالهيّين . (آملى ۱/۴۲۹)

اى ممكن بالإمكان العام ۹/۱۹

أى سلب الضّرورة عن جانب العدم مع إثبات الضّرورة فى جانب الوجود . (آملى ۱/۴۲۹)

ليس امتنع ۹/۱۹

أى على الكون حذف بقرينة الثانى . (سبزوارى ۱۰۹)

تخصّص استعداد ۹/۱۹

أى بدون تخصّص استعداد بتجسّم وتقدّر ، فالبياض يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتّجسّم بل بالمزاج والامتزاج . والشّكل مثلا يعرض الموجود بشرط أن يتخصّص بالتّقدّر ، بخلاف العلم مثلا فإنّه يعرض الموجود من غير أن يصير طبيعيّا أو رياضيّا بل

التّجسّم والتّكمّم مانعان من العلم ،فالعلم ونحوه كمال للواجب تعالىٰ والبياض ونحوه ليس كمالاله . (سبزواری ١٠٩)

وانّما عبّرنا عن الصّفات الكمالية بذلك ١٤/١٩

أی بانّه ليس يمتنع عروضه ولا يستلزم عروضه للوجود تقييد الوجود بشیء يستعدّ بتقييده لأن يصير معروضاً ، فإنّ من الأعراض ما يعرض الوجود كذلك كالعلم مثلا فانّ عروضه للوجود غير متوقّف على أن يصير الوجود جسماً أوشيئاً آخر ممايتضيّق به، بل الموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنّه جسم أوشیء آخر يكون معروضاً للعلم ، ولذلك يسری العلم سريان الوجود ويتبع الوجود اتباع اللازم ملزومه . بل لوسئلت الحقّ فالعلم بالدّقة هوالوجود وإنّما التغاير بينهما بالمفهوم. ومن الأعراض مايعرض الموجود بعد ان صار جسماً كالبياض مثلا فإنّه يعرض الموجود بما هو جسم لا بما هو موجود ، والصّفات الكماليّة عبارة عن الأوّل دون الاخير . (آملی ١/٤٣٠)

فيلزم تكثّر الواجب ١٦/١٩

واحد من تلك الكثرات واجب الوجود ، وواحد منها العلم الواجب بالذّات ، وثالث القدرة الواجبة بالذّات وهكذا على ما هوطريقة الأشاعرة من القول بالقدماء الثّمانية . (آملی ١/٤٣٠)

ثم ارجعن ووحّدنها ١٧/١٩

وحاصله أنّ هذه الصّفات مع الذّات متّحدة مصداقا، وإنّما التغيّر بحسب المفهوم كمايأتی تفصيله . (آملی ٤٣٠)

بل المتالّهين ٢٠/١٩

أی المتوغّلين فی العلم الإلٰهی ف«التاء» للمبالغة . (هيدجی ٢٣٧)

الناظر فی الجسم بما هو واقع فی التغيّر ٢١/١٩

اعلم ، انّ الجسم من حيث هوجسم لايبحث عنه فی علم من العلوم ، ومن حيث أنّه

موجود أوممكن يبحث عنه فى الفلسفة الأولى ، ومن حيث أنّه يتغيّر يبحث عنه فى العلم الطّبيعى ، لكنّ القدماء جعلوا موضوع الطّبيعيّ الجسم من حيث أنّه يتحرّك ويسكن . ولما كانت الحركة تدريجيّة وكان فى العلم الطّبيعىّ يبحث عن أحوال الجسم من حيث أنّه يتحوّل عن حال إلى حال آخر دفعة ايضا وكان القيد المذكور فى عبارة القدماء لايشمله غيّره الشّيخ الرّئيس وقال : «انّ موضوع العلم الطّبيعىّ هوالجسم من حيث أنّه يتغيّر سواء كان تدريجيًا كالحركة أو دفعيًا كالانقلاب والكون الفساد» . (آملى ۱/ ۴۳۰)

لابدّ لها من محرّك ۲۳/۱۹

فإنّ الحركة لكونها حادثة لابدّ لها من فاعل ، ولكونها صفة وجوديّة لابدّ لها من قابل ، ولايكونان إلّا متغايرين لاستحالة كون الشّىء فاعلا وقابلا ، فالمتحرّك لايتحرّك عن نفسه . (هيدجى ۲۳۷)

بانّ الحركة لابدّ لها من محرّك ۲۳/۱۹

إذا الحركة محتاجة إلى أمور ستّة ، منها هوالمحرّك كما قال المصنّف فى الطّبيعيّات :

دعتْ مقولةً وعلّتين الوقتَ ثمّ المتقابلَين

والمراد بـ«ـالمقولة» ما فيه الحركة وبـ«ـالعلّتين » المحرّك والمتحرّك وهما الفاعل والقابل وبـ«ـالوقت » الزّمان وبـ«ـالمتقابلين» المبدء والمنتهى (آملى ۱/ ۴۳۱)

والمحرّك لامحالة ينتهى إلى محرّك غير محرّك ۱/۲۰

وذلك بعد اعتبار لزوم مغايرة المحرّك والمتحرّك ولوبالاعتبار ، والدّليل على لزومها امور : الأوّل ، انّ المحرّك إمّا الهيولى كما فى الحركة الجوهريّة والحركة الكميّة و إمّا الجسم كما فى الحركة فى الأين أوفى الوضع أوفى الكيف على ما سيأتى تفصيله ، فلو كان المحرّك نفس المتحرّك لزم ان يكون الكلّ متحرّكا ويكون حركتها إلى جهة مخصوصة ويكون فى حال السّكون أيضاً متحرّكا . الثّانى ، إنّ التّحريك من مقولة الفعل والتحرّك من مقولة الانفعال فلوكان الشّىء الواحد باعتبار واحد محرّكا ومتحرّكا لزم اى يكون الواحد

داخلاً تحت جنسين عاليين و مندرجاً تحت مقولتين متباينتين ، وهومحال . الثّالث ، انّه يلزم على الاتّحاد اتّحاد الفاعل والقابل من جهة واحدة وهومحال . الرّابع ، إنّ الفاعل المعطى للشّىء يجب أن يكون واجداً له و القابل المستفيد له يجب ان يكون فاقدا له ، فلو كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً لزم أن يكون واجداً وفاقداً معا وهومحال . (آملى ۴۳۲/۱)

بأنّها ليست طبيعيّة بل نفسانيّة ۲/۲۰

الدّليل عليه فى المشهور أنّ الطّبيعة إذا كانت طالبة لوضع ليست هاربة عنه مثل أنّ طبيعة الحجر طالبة للكون فى السّفل فليست هاربة عنه أصلا ، وطبيعة النّار طالبة للمحيط وليست نافرة عنه دائما ، والفلك إذا طلب وضعا ووصل إليه تركه .

إن قيل : الحجر أيضاً يطلب كلّا من الأكوان الوسطيّة فى مسافة حركته ، ويهرب عنه بعد الوصول .

قلنا : الطّلب فى الفلك عين الهرَب وبالعكس ، وفى الطّبايع ليس كذلك ، فالحركة الفلكيّة الّتى هى الهرب عن نُقطه المشرق مثلا عين الطّلب لها والتّوجّه اليها .

وعندى أدلّة أخرىٰ على كون حركة الفلك نفسانيّة إراديّة :

الاوّل ، انّ الحيوة تفيض على هذه المركّبات الكيانيّة عن الافلاك باذن الله تعالىٰ ومعطى الكمال ليس فاقداً له ، ولهذا رخّص فى الشّرايع أن ترفع الأيدى اليها فى الدّعوات .

والثّانى ، انّ العناصر إذا تفاعلت وانكسرت سورة كيفيّاتها قربت إلى عالم الوحدة والعدل و تشبّهت بالأفلاك فى الوحدة والبساطة والعدل ، وحصلت فيها كيفيّة واحدة بسيطة متوسّطة هى المزاج ، وكلّما توغلّت فى التّوسّط والاعتدال توفّرت عليها الحيوة ، فإنّ المتوسّط بين الأضداد كالخالى عنها فإذا كان المتوسّط بين الأضداد الشبيّه بالخالى حيّا وذا نفس فكيف لايكون الخالى عنها المشبّه به حيّا ذا نفس ، وإليه أشير فى حديث على (ع) فى الغُرَر والدُّرر : «وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة ، إن زكّيها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر أوايل عللها ، وان اعتدل مزاجها وفارق الأضداد فقد شارك السّبع الشّداد» .

والثّالث ، هو الحجّة المستنبطة من كتاب الله تعالىٰ قال الله تعالىٰ : «ثمّ استوىٰ إلى السّماء وهى دُخان» أطلق تعالىٰ عليه الدّخان والتّاويل وليس فيه خلاف الظاهر والله تعالىٰ

یعلم انّه الرّوح البخاری الدّخانی للإنسان الکبیر کالرّوح البخاری للإنسان الصّغیر بمقتضی تطابق العالمین، ومقابلة الکتابیَن. والرّوح البخاری فی الإنسان الصّغیر مطیّة القوی المدرکة والمحرّکة ومهبط الحیوة الحیوانیّة وآثارها من الحسّ والحرکة ولو وقعت سدّة فی مجراه لم یتمّ الحسّ ولا الحرکة وجعل الله تعالیٰ قسطا من هذا الرّوح فی تجاویف الدّماغ مرائی للصوّر الباطنة من جمیع المحسوسات الخمسة الّتی فی الخیال من السّموات والأرض وما فیهنّ ومابینهنّ، ومظاهر للمعانی الجزئیّة ومجالی لترکیبات القوّة المتصرّفة ونعم ما قیل :

چون دمی در گِـل دَمَـد آدم کند وز کف دودی همه عالم کنـد

والحیّ هوالدّراك الفعّال وفیه المدرکات والمحرّکات والمدرکات. کما انّ فی النّفس المنطبعة السّماویة جمیع الصّور الفایضة علی العالم العنصریّ، وکما انّ ذلك مهبط القُوی والصّور، کذلك السّماء منزل الملائکة وفیه البیت المعمور بذکرالله و عبادته. فنحن بتأیید الله تعالیٰ لانتجاوز عن ظاهر القرآن بحمل الدّخان علی صورته، وکذا فی تطبیقات مواضعه الأخری علی الباطن، وان لایسعه میزان المتفلسف و ما یقول العارفون الشّامخ المقام انّ فی الإنسان شیئا کالملك و شیئا کالفلك و غیر ذلك، فهذا الرّوح البخاری فیه شیء کالفلك فی مجلاویّة الحیوة وتوابعها. فالسّماء دخان لکن لادخان العناصر لأنّه مرکّب ناقص وهی سقف محفوظ وسبع شداد. «فاستقم کما أمرتَ».

والرّابع الدّلیل النّقلی کدعوات الاستهلال وغیرهما. (سبزواری۱۰۹)

بل نفسانیة ۲/۲۰

والمباشر للحرکات نفس فاعلة بالإرادة فلها فی فعلها غایة. (هیدجی ۲۳۷)

بانّها لیست طبیعیة ۲/۲۰

أمّا انّ حرکة الأفلاك لیست طبیعیّة لأنّ حرکتها وضعیّة وهی لاتکون طبیعیّة لأنّ فی الحرکة الطّبیعیّة لابدّ من أن یکون المهروب عنه فی الحرکة غیر المتوجّه إلیه والمغایره بینهما تتحقّق فی الحرکة المستقیمة حیث أنّ الحجر بطبعه یتحرّك من العلو إلی

السّفل، ويكون العلو فى حركته مهروبا عنه والسّفل متوجّه إليه. وأمّا فى الحركة الوضعيّة فالمهروب عنه بعينه هو المتوجّه إليه فلا يعقل أن يكون الحركة الوضعيّة طبيعيّة. و أمّا انّها ليست قسريّة فلوجهين: أحدهما انّ الحركة القسريّة إنّما تتحقّق فى موضع يمكن أن يكون فيه الطّبيعيّة لأنّها عبارة عن خلاف ما تقتضيه الطّبيعة وإذا لم تكن الطّبيعيّة فلم تكن القسريّة. وثانيهما عدم تصرّف قاسر فى الفلكيّات على ما ثبت فى موضعه. فإذا ثبت أنّ حركة الأفلاك لاتكون طبيعيّة ولاقسريّة فتكون إرادية لامحالة. (آملى ١/٤٣٢)

اذ لاوقع له عندها ٣/٢٠

على ما وجد كثيرا فى كلامهم من أنّ العالى لايريد السّافل ولايلتفت إليه.

(هيدجى ٢٣٨)

ولابعضها لبعض ٣/٢٠

أى ولا الغاية بعضها لبعض وإلّا لتشابهت الحركات. (هيدجى ٢٣٨)

لبرائتها عنها ٣/٢٠

فإنّ الشّهوة لجلب الملايم والغضب لدفع المزاحم، ومن الشّهوة ماهى لاستبقاء النّوع، وكلّ هذه لا يجوز على الفلك إذلا يتحلّل منه شيء حتّى يحتاج إلى بدل مايتحلّل، و نوع كلّ فلك وفلكيّ منحصر فى شخصه فلايحتاج إلى الاستبقاء بتعاقب الأشخاص.

(سبزوارى ١١١)

وإلا لم ينته ٤/٢٠

وأيضاً كانت حركتها مستقيمة والـّلازم باطل. (سبزوارى ١١١)

لأنّ مناط الحاجة ...

ولأنّ حدوث العالم إن كان بمعنى مسبوقيّة وجوده بالعدم الزّمانى المحقّق كان ما فرض عالما بعض العالم وكان منافيا لحديث «كان الله ولم يكن معه شيء». وإن كان بمعنى مسبوقيّته بالعدم السّابق فى الزّمان الموهوم كما قال الأشاعرة: «انّ منشا انتزاعه بقاء الواجب تعالى». فبقاؤه ليس تمدّديا مقداريّا حتّى ينتزع منه الزّمان. اللّهم إلّا أن يراد به

الحدوث التجرّدی وهو یؤول إلی طریق الحرکة الجوهریّة . (سبزواری ١١١)

لابدّ لها من مخرج فاعلیّ ٦/٢٠

وهو إمّا واجب أو منته إلیه . وذلک لأنّه لایعقل أن یکون الفاعل فی إخراجها من القوّة إلی الفعل جسمانیاً ؛ لأنّ تأثیرهما فی شیء آخر لابدّ من أن یکون بتوسّط الوضع ولا وضع للنّفس لکونها مجرّدة ، ولأنّ النّفس أقوی تجوهرا وأشرف وجوداً من الجسم والقوی الجسمانیّة ؛ فلا یعقل أن یؤثر الأخسّ فی الأشرف . ولأنّ الجسم والجسمانیّ من حیث هما کذلک فاقدان للعقل ولایعقل إعطائهما العقل للنّفس ، ضرورة أنّ معطی الکمال یجب أن لایکون فاقدا له . فالجسم أوالجسمانیّ لایعقل أن یکون مخرجاً للنّفس عن مرتبة القوّة إلی الفعل والنّقص إلی الکمال. فالفاعل فی إخراجها یجب أن یکون أمرا غیر جسمانیّ وهو إمّا الواجب أو ما ینتهی إلیه دفعاً للدّور والتّسلسل . (آملی ١/٤٣٤)

وکذا لابدّ لها من مخرج غائیّ ٦/٢٠

قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فی حاشیته علی الاسفار ما لفظه :

بیانه الإجمالی انّ کلّ حرکة طلب إرادیاً کان ذلک الطّلب کما فی الحرکات النّفسانیّة أوکان لغیر إرادة وشعور ـ ترکیبیّ کما فی الحرکة الطّبیعیّة وإن لم یخلو کلّ موجود عن شعور بسیط کما قال الله تعالی : « إن من شیء إلّا یسبّح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم » وقد قرء یفقهون بالیاء أیضا . وإذا کانت الحرکة طلباً فلابدّ من مطلوب . وکلّ مطلوب ینتهی إلی منتهی الطلبات وهو الواجب تعالی الّذی هوغایة المیول والحرکات والأشواق والرّغبات کما فی الأسماء الحسنی : « یا من لامقصد إلّا إلیه ، یا من لایرغب إلّا إلیه ، یا من لاحول ولاقوّة إلّا به ، یا من لایعبد إلّا ایّاه » وفی القرآن المجید : « ما دابّة إلّا هو آخذ بناصیتها ولکلّ وجهة هو مولّیها » .

وبیانه التّفصیلی : انّ الحرکات فی البسائط والمرکبّات من الأجسام طلبات لباب ـ الأبواب الّذی هو الإنسان وتقرّبات إلیه ، والإنسان بعضه طالب التّخلّق بخلق بعض آخر حتّی ینتهی إلی التّخلّق بأخلاق الله تعالی . مثلا یتحرّک الإنسان لیکون عالما أدیبا ، وإذا

كان يسعى أن يصير فقيها، وإذا صار يشتاق أن يغدو متكلّما ، وإذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلـٰهيّا عالماً عقليا مضاهياً للعالم العينى، وإذا بلغ إلى هذا المقام الّذى هو عزيز المنال يبتغى أن يكون متالّها عارفاً ربانيّاً متصرّفاً ، ذا الرّياستين، فائزاً بالحسنيين، متخلّقا باخلاق الله - جلّ جلاله - علماً وعملا . وبالجملة إذا كان الإنسان رفيع الهمّة لايقنع بما نال حتّى آل إلى ماآل ، فلابدّ أن يكون هنا موجودا تامّاً بل فوق التّمام حتّى توجّه الكلّ إلى جنابه، وشمّروا الأذيال للوفود على فناء بابه، وبذلوا الجهد بغية لاقترابه. ولذا لايتسلّى الطّالب المذكور إلّا بالإتّصاف بصفات مرجعه و مآبه وفى الحديث القدسىّ : «يابن آدم خلقتُ الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلى» انتهى . (آملى ١/٤٣٥)

وأمّا من فى طريق حدوث العالم ٢٠/٩

وتقرير دليلهم على ما قالوا هكذا:

الأجسام لاتخلو عن الحركة والسّكون وهما حادثان، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالأجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسمانىّ وهو البارى تعالى دفعاً للدّور والتّسلسل . أمّا صغرى القياس الأوّل أعنى قولهم : « الأجسام لا تخلو عن الحركة والسّكون » فلأنّ كلّ جسم لابدّ له من مكان ضرورة، وحينئذ فإمّا أن يكون لابثا فيه فهو السّاكن أو منتقلا عنه وهو المتحرّك إذلا واسطة بينهما بالضّرورة، وأمّا انّهما حادثان فلأنّهما مسبوقان بالغير، ولاشيء من القديم بمسبوق بالغير، وأمّا انّهما مسبوقان بالغير فلأنّ الحركة عبارة عن حصول الأوّل فى المكان الثّانى فيكون مسبوقا بالحصول فى المكان الأوّل بالضّرورة ، والسّكون عبارة عن الحصول الثّانى فى المكان الأوّل فيكون مسبوقا بالحصول الأوّل فيه بالضّرورة، وأمّا كبراه أعنّى مالايخلو عن الحوادث فهو حادث، فلأنّه لولم يكن حادثا لكان قديما، وحينئذ فإمّا يكون معه فى القدم شى من تلك الحوادث اللّازمة له أولايكون، فإن كان لزم اجتماع القدم والحدوث معا فى شيء واحد وهو محال، وإن لم يكن لزم انفكاك الحوادث الّتى علم بالضّرورة امتناع انفكاكها.

هذا ما قيل فى تقرير هذا البرهان وقد أورد عليه بوجوه :

الأوّل ، انّ تماميّته متوقّف على ثبوت انحصار العالم بالأجسام و هو غير ثابت لإمكان وجود المجرّدات المعبّر عنها بعالم الجبروت .

الثّانى، المنع عن حدوث الحركة والسّكون بمعنى أن يكون للحركة بدو، لإمكان ان تكون على سبيل الاستمرار ، و ان كان كلّ جزء منها مسبوقا بالعدم الغير المجامع معه فى الوجود إلّا انّها كذلك أى على سبيل وجودها التدريجى التّجدّدى لم يكن انقطاع لها على مايقوله الحكماء فى حركات الأفلاك، ومثل هذه الحركة الحادثة بحدوث كلّ جزء منها الغير العارض عليها الانقطاع ازلا وابدا لايستدعى محلّا حادثا لإمكان تحقّقها فى محلّ قديم كما لايخفى .

الثّالث ، المنع عن كليّة الكبرى أعنى : «كلما لايخلو عن الحوادث فهوحادث» وذلك لإمكان وجود قديم لايخلو عن الحوادث على سبيل التّعاقب بمعنى كونه فى كلّ آن محلّا لحادث وإن لم يبق الحادث فيه بعد آن حدوثه كمرات ينعكس فيها صور غير متناهية على سبيل التّعاقب ، فهى فى كلّ آن لاتخلو عن صورة وإن لم تكن فى آنين محلّا لصورة واحدة بل كلّ صورة من تلك الصّور المرتسمة فيها آنى بمعنى انّها لاتبقى فى الآن التّالى لآن حدوثها بل تنعدم عند زوال آن حدوثها، ولا اشكال فى انّ هذه المرآت لاتخلو عن الحوادث ولايستلزم عدم خلّوها عنها حدوثها لإمكان كونها على سبيل الدّوام كذلك .

الرّابع ، ان هذا الاستدلال يتمّ على تقدير دخل الحدوث فى الافتقار إلى العلّة إمّا تماماً أوشطرا أوشرطا وهو محال، لأنّه لو كان كذلك لجاز بقاء العالم لوجاز على صانعه العدم لزوال ماهو دخيل فى الافتقار إلى العلّة فى حال البقاء وهو بديهىّ البطلان ضرورىّ الاستحالة لايتفوّه به جاهل فضلا عن العاقل، بل العالم على حالة - كه «اگر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها» وهذا ما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - فى المتن بقوله : «لأنّ مناط الحاجة إلى العلّة . . .» (آملى ۱/۴۳۷)

الخامس ، ما أفاده فى الحاشية بقوله : «ولانّ حدوث العالم إن كان . . .»

من المتكلّمين ١٠/٢٠

حيث قالوا إنّ الأجسام لاتخلوعن الحركة والسّكون وهما حادثان، وما لايخلوعن الحوادث فهوحادث ، فالاجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفتقر الى محدِث، فمحدثها غيرجسم ولاجسمانىّ وهوالبارى - جلّ ذكره - دفعاً للدّور والتّسلسل. وفيه منع انحصار الموجودات فى الأجسام وأحوالها، ومنع كلّية الكبرى ان كلّ مالا يخلوعن الحوادث فهو حادث، ولزوم القول بانّه لوجاز على الصّانع العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لاحتياجه إلى العلّة حدوثا لابقاء ونحوها . (هيدجى ٢٣٨)

والمراد به الوجود بشرط لا ١٤/٢٠

أى بشرط عدم النّقايص الإمكانية والحدود والأعدام وهوحقيقةالوجود المُرسَل البسيط المحيط . (سبزوارى ١١١)

والمراد به الوجود بشرط لا وهوالواجب ١٤/٢٠

اعلم ، انّ للموجود مراتب: الوجود الحقّ وهوالوجود بشرط لا تعيّن ، والوجود المطلق وهوالوجود لابشرط التّعيّن وهو فعله وأمره الواحد المعبّر عنه بالكلمة النّوريّة الّتى أراد بها أن يقول للشّيء كن فيكون، ورحمته الواسعة الّتى وسعت كلّ شيء وفيضه المقدّس الإطلاقى ومشيتّه الّتى خلق جميع الأشياء بها وخلقها بنفسها ، والوجود المقيّد الّذى هو عبارة عن الوجودات الخاصّة الّتى هى آثاره ، وقد يعبّر عن الأوّل الّذى هو الوجود بشرط لابالوجود المطلق كما فى المثنوى :

ما عدمهائيم هستيها نما تو وجود مطلق و هستى ما

والمراد به سلب جميع التقييّدات حتّى التقيد بالإطلاق، كما انّ المراد بالإطلاق عند إطلاق المطلق على المعنى الثّانى الّذى قلنا انّه فعله هوالتقييد بالإطلاق، وفى إطلاق المطلق عليه تعالى وعلى فعله الّذى هوفيضه المقدّس الإطلاقى بهذين المعنيين أى بمعنى الإطلاق عن كلّ قيد حتّى عن التقييد بالإطلاق الّذى بهذا المعنى يطلق عليه سبحانه ، وبمعنى المرسل

والمنبسط على الأشياء المقيّد بالإطلاق والإرسال يحصل الاشتباه الّذى هو من مزالّ الأقدام، ويطلع توهّم كونه تعالى مطلقا بالمعنى الثّانى، وانّه الوجود المنبسط على الأشياء على ما هو منبى وحدة الوجود لدى جهلة المتصوّفة تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيرا، بل هو المجرّد عن كلّ قيد الّذى يكون المطلق بمعنى المنبسط على الأشياء فعله ومشيّته ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة وعلمه الكامل وإرادته الفعليّة ومحبّته وسيجىء فى باب علمه زيادة توضيح لذلك ان شاء الله تعالى[1]. (آملى ۱/۴۳۸)

لانه إمّا التّوحّد اقتضى ۱۶/۲*

وحاصله انّ وجود الواجب ـ جلّ وعلا ـ الّذى يعبّر عنه بصرف الوجود تارة، وبالوجود بشرط لا أخرى، إمّا أن يقتضي بذاته ومن حيث نفسه الوحدة أو يقتضى كذلك الكثرة أو لا اقتضاء فى مرتبة ذاته بالنّسبة إلى شىء منهما، فعلى الأوّل فلا محالة يكون واحداً لمكان كون الوحدة من مقتضاه وانّه بذاته يكون كذلك. وعلى الثّانى يلزم أن لا يتحقّق مثل تلك الكثرة، إذ كلّ كثرة إذا تحقّقت لا بدّ من أن تنتهى إلى الوحدة لأنّ الوحدة مبدء للكثرة و يستحيل تحقّق الكثرة بلا تحقّق الوحدة، لكن هذه الكثرة وهى الكثرة الّتى تقتضيها ذات صرف الوجود لايمكن أن تنتهى إلى الوحدة، لأنّ واحد ها أيضا صرف الوجود والمفروض كونه بذاته مقتضياً للكثرة بحيث كلّما تحقّق تحقّقت الكثرة، فلو تحقّقت لزم أن لاينتهى إلى الوحدة وهو محال. و على الثّالث يلزم أن يكون صرف الوجود فى كثرته إذا كان كثيرا وفى وحدته إذا كان واحد معلّلا بالغير، لكن كون الواجب فى وحدته معلّلا بالغير محال، لاستلزامه كونه فى وجوده الّذى هو نفس ذاته معلّلا، ضرورة انّ ما به الشّىء يكون واحداً هو الوجود الّذى هو فى الواجب نفسه فكونه فى وحدته معلّلا مستلزم لكونه فى وجوده معلّلا كما لايخفى[1]. (آملى ۱/۴۳۹)

تركّب أيضا عراه ۲/۲۱

وحاصله انّه لو كان واجب الوجود متعدّداً للزم أن يكون مركّباً، والتّالى باطل لمنافاة التّركيب مع الوجوب. وبيان الملازمة انّ اختلاف ذاك الواجب على فرض التّعدّد

عن ذاك إمّا بالإختلاف النّوعى بأن يكون كلّ واحد نوعاً مغايراً مع نوع الآخر ، و إمّا بالاختلاف الشّخصىّ ، فعلى الأوّل يلزم ان يكون كلّ منهما مركّباً من الجنس والفصل ، وعلى الثّانى يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركّباً ممّا يكون به مشتركاً مع الآخر فى تمام الذّات و من عارض شخصىّ يمتاز به عن الآخر ، وعلى التّقديرين يلزم تركيب الواجب إمّا فى أصل حقيقته كما فى الأوّل أوفى تشخّصه كما فى الأخير .

وبعبارة أخرىٰ ، إذا كان واجب الوجود متعدّداً لزم تركّب كلّ منهما أوخروجه عن كونه واجبا ، لانّه مع فرض التّعدّد لوكان واجبان مثلا واشتركا فى وجوب الوجود لاحتاج كلّ منهما إلى ما به يمتاز عن الآخر لكى يتمّ الإثنينيّة ، وحينئذ لايخلو إمّا يكون ذات كلّ منهما ممتازاً عن الآخر بتمام الذّات ، ويكون الاشتراك فى وجوب الوجود الّذى يصدق عليهما صدقا عرضيّا ، أويكون امتيازهما بأمر خارج عن الذّات ، ويكون وجوب الوجود ذاتيّاً لهما بمعنى كونه تمام ذاتهما ، أو يكون وجوب الوجود جزء من ذاتهما ، ولا محالة يكون لكلّ منهما جزء آخر قضاء لحكم الجزئيّة ، والكلّ محال . أمّا الأوّل فللزوم كون كلّ منهما فى مرتبة ذاتهما غير واجب فيكون كلّ منهما ممكن الوجود ومعروضا للوجوب . وأمّا الثّانى فللزوم تركّب كلّ منهما فى كونه فرداً من واجب الوجود واحتياج كلّ فى تفرّده إلى العوارض المشخّصة . وأمّا الثّالث فلصيرورة كلّ منهما مركّباً من الجنس والفصل وهذا ظاهر . (آملى ٤٣٩/١)

وهذا هوالتّركيب ٥/٢١

من شىء كالجنس وشىء كالفصل إن كان ما به الاشتراك بعض الذّات ومن شىء كالنّوع وشى كالعارض المشخّص إن كان المشترك تمام الذّات ولزم التّركيب فى الشّخص بما هو شخص . (سبزوارى ١١١)

هوالتركيب ٥/٢١

والتّركيب يستلزم الاحتياج الى الأجزاء ، وكلّ محتاج ممكن . (هيدجى ٢٣٨)

يكون الواجب فى هويّته معلّلا ٨/٢١

لأنّ كلّ ماهوعرضىّ لشىء فهو معلّل إمّا بذلك الشّىء وهو ممتنع ، لأنّ العلّة

بهویّتها سابقة على المعلول و هويّته وتعيّنه ، فيلزم تقدّم الشّيء على نفسه ، وإمّا بغير ذلك الشّيء فيكون محتاجاً إليـه فى‌تعيّنه ، والتعيّن للشّيء إمّا عين وجوده أو فى مرتبة وجوده . (هيدجى ۲۳۸)

ويكون وجوب الوجودماهيّة نوعيّة ۸/۲۱

من جهة اتّحادهما فيه واختلافهما بأمر عارض . (هيدجى ۲۳۸)

لابن الكمونة ۹/۲۱

المعروف بافتخار الشّياطين لاشتهاره بـإبداء هـذه الشّبهة العويصة قال صدر - المتالّهين : « إنّى قد وجدت هذه الشّبهة فى كلام غيره ممّن تقدّمه » . (هيدجى ۲۳۸)

عبارته هكذا ۹/۲۱

وحاصل شبهة ابن كمونه هو اختيار الشّقّ الأول من الشّقوق الثّلاثة فى التّقرير المذكور فى‌الحاشية السّابقة ، وهوانّا نختارأنّ كلّ واحد من‌الواجبين ممتازعن‌الآخربتمام ذاته البسيطة ، ويكون صدق واجب الوجود على‌كلّ واحد منهما صدقاً عرضيّاً لكن لا يلزم أن يكون كلّ منهما فى مرتبة ذاته ممكن الوجود ، لأنّ وجوب الوجود يصدق عليهما صدقاً عرضيّاً على نحوالخارج المحمول بمعنى‌انّه ينتزع عن‌نفس ذاتهما كالإمكان بالنسبة إلى الممكن لاالمحمول بالضّميمة ، فلايحتاج كلّ واحد منهما فى وجوب الوجود إلى علّة ، ولايلزم إمكان كل واحد منهما ، كما انّ عرضيّة الإمكان للممكن بهذا المعنى أى بمعنى كونه خارج المحمول لايخرج الممكن عن كونه ممكناً ، ولايحوجه فى إمكانه إلى علّه خارجة عن ذاته .

ولمّاكانت هذه الشّبهة عسيرة الانحلال على القائلين بأصالة المهيّة أو أصالة الوجود مع القـول بتبـاين أفراده كما هو مسلك المشّائين والقائلين بالاشتراك اللّفظى فى‌الوجود أوقعت دمدمة بينهم ووقعوا فى الهرب عنهـا فى الحيص والبيص حتّى سمّوا مبدئها بافتخار الشّياطين ، ولكنّ الجواب عنها سهل‌على أصول الحكمة المتعالية من القول بالتّشكيك فى‌الوجود والقول بلزوم السّنخية بين العلّة والمعلول على ما سنوضحه . (آملی ۱/۱۴۰)

قولاعرضيّا ١٢/٢١

إنّما قال ذلك، لأنّ وجوب الوجود معنى واحد والشّيء لايتثنّى، فلوكان ذاتيّا لم يحصل التّعدّد، بخلاف ما إذاكان عرضيّا فإنّ ماهوالواحد شيء وما هوالمتعدّد شيء آخر.

ثمّ انّ هذه الشّبهة عسيرة الانحلال على فرق:

الأولى، القائلون بأصاله المهيّة فإنّها مثارالكثرة والاختلاف، فاحتمل أن يكون هناك مهيّتان بسيطتان كذا وكذا نظير المهيّات البسيطة من الأجناس العالية.

والثّانية، القائلون بالاشتراك اللفظى فى الوجود كما لايخفى.

والثّالثه القائلون بالتباين فى الوجودات بتمام ذواتها البسيطة وعدم السّنخيّه بينها، وإن قالوا بالاشتراك فى المفهوم بما هو مفهوم. وأمّا على القول الحقّ من أنّ الوجودات مراتب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، والقول بالسّنخيّة بين العلّة والمعلول من قبيل السّنخيّة بين الشّيء والفيء، فلايتصوّر ذلك الاختلاف الذى أبداه المشكّك إذ فى المشكّك ما به الامتياز عين ما به الاشتراك. (سبزوارى ١١١)

قولاً عرضيّاً ١٢/٢١

حاصله انّ وجوب الوجود إذا كان عرضيّا لم يكن فى مرتبة ذاتهما بل فى مرتبة متأخّرة عن مرتبة الذّات فلم يكن شيء منهما فى مرتبة ذاتهما واجب الوجود بماهو واجب الوجود أى بنفس ذاته فقط بل مع حيثيّة أخرى هى صفة قائمة بها، وقد أبطلوه بأن كلّ الواجب الوجود إذا لم يكن بنفسه حقيقته و مرتبة ذاته واجب الوجود بل بحسب درجة متأخّرة عن درجة ذاته ففى اتّصافها به ولحقوقه بها يحتاج إلى سبب يجعلها بحيث ينتزع عنها هذا المعنى فإذا تلك الحقيقة تكون فى حدّ ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته. (هيدجى ٢٣٨)

إنّه يكون حينئذ وجوب الوجود عرضيّاً معللا ١٣/٢١

وحاصله انّ وجوب الوجود إذاكان عرضيّاً لم يكن فى مرتبة ذاتهما بل فى مرتبة

متأخّرة عن ذاتها، فلم یکن شیء منها فی مرتبة ذاتها واجب الوجود بل کلّ واحد منها مع حیثیّة أخری وهی صفة وجوب الوجود القائمة به یکون واجب الوجود، فیکون فی وجوب الوجود محیّثا بالحیثیّة التقییدیّة وهذا محال، لأنّ واجب الوجود إذا لم یکن بنفس ذاته وفی مرتبة ذاته واجب الوجود بل کان واجب الوجود بحسب درجة متأخّرة عن رتبة ذاته فنی اتّصافه بها و لحقوقها له یحتاج إلی سبب یجعلها واجب الوجود فیکون ذات واجب الوجود فی مرتبة ذاته غیر واجب الوجود . ولما کانت الجهات منحصرة فی الثلاثة حصراً عقلیّا، فإن لم یکن هو فی مرتبة ذاته واجب الوجود فلا محالة یجب أن یکون إمّا ممتنع الوجود أو ممکن الوجود ولکنّه موجود علی حسب ماهو واجب الوجود فلایکون ممتنع الوجود فهو ممکن فی ذاته واجب الوجود بسبب الغیر وهذا خلف کما لا یخفی .
(آملی ١/٤٤١)

بمعنی المحمول بالضمیمة ومن عوارض الوجود ١٥/٢١

المراد من المحمول بالضّمیمة هو کلّ محمول یتوقّف صحّة حمله علی موضوعه علی قیام أمر مغایر للموضوع معه کالا بیض المحمول علی الجسم حیث یتوقّف صحّة حمله علیه علی قیام البیاض به، ویقابله الخارج المحمول و هو مایصحّ حمله علی معروضه بلا توقّف فی صحّة حمله علی قیام أمر به مغایر له کالشّیء مثلا فانّه یحمل علی الجسم مثلا فی قولنا : «الجسم شیء» ولایحتاج صحّة حمله علیه إلی ضمّ شیء إلی الجسم مغایر معه بل الجسم فی مرتبة ذاته مع قطع النّظر عن کلّما یکون غیره ، بل بحیث لایری إلانفسه شی من الأشیاء .

والمراد بعوارض الوجود مایعرض المعروض فی مرتبة متأخّرة عن وجوده کالبیاض فانّه یعرض الجسم بعد وجوده ، وبالحقیقة الموضوع فی قضیّة «الجسم ابیض» هو الجسم الموجود لاالجسم مطلقا، ویقابله عوارض المهیّة بمعنی عارض المعروض فی مرتبة الوجود کالوجود نفسه وکالامکان والشّیئیة ونحوهما . (آملی ١/٤٤٢)

من عوارض الوجود ١٦/٢١

لأنّ مرتبة الوجود مطلقا غیر مرتبة الماهیّة بل متأخّرة عنها فی ظرف اتّصافه.

(هیدجی ٢٣٩)

من عوارض الماهيّة ١٧/٢١

فلم يكن معلّلا .

فإن قلت: الواجب لاماهيّة له سوى الوجود الخاصّ المجرّد عن مقارنة الماهيّة كما سبق فى قوله: «والحقّ ماهيّته انيّته» فحيثيّة ذاته تعالى عين حيثيّة وجوده .

قلنا : أنّ مبنَى الشّبهة وصعوبتها على أصالة الماهيّة وإثباتها له تعالى وعليها معنى كونه وجودا بحتا انّه ذات ينتزع عنه الوجود بذاته . والفرق بين العرضىّ المحمول بالضّميمة والخارج المحمول وبين الذّاتى فى البابين قد سلف منّا فى حاشيته عند بيانه الأقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكذا فى المنطق . (هيدجى ٢٣٩)

ولهذا جمع فى كلامه بين العرضيّة والذّاتيّة ١٨/٢١

وحاصله انّ واجب الوجود ذاتىّ بالنّسبة إلى كلّ واحد منهما لكن ذاتىّ باب البرهان ، أى ينتزع عن نفس ذاتهما بلا احتياج إلى ضمّ شىء إليهما فلا يكون كلّ واحد فى وجوب الوجود معلّلا كما انّ الممكن لايكون فى إمكانه معلّلا بل هو بنفس ذاته ممكن، والممتنع بنفس ذاته ممتنع ويكون وجوب الوجود عرضيّا خارج المحمول فلا يلزم تركيب فى مرتبة ذات المتّصف به، كما انّ الاجناس العالية العرضيّة ممكنات و إمكانها لايستلزم تركيبها وخروجها عن البساطة الموجبة لعدم كونها اجناساً عالية لكون الإمكان عرضيّا لها بمعنى المقابل للذّاتى فى باب الايساغوجى الّذى ليس نفس ذاتها ولاجزء منها ، وإن كان ذاتيّا بمعنى الذّاتى فى باب البرهان أى ينتزع عن نفس ذواتها البسيطة من دون ضمّ ما يغايرها إليها .

والحاصل انّ وجوب الوجود بالقياس إلى كلّ واحد من الواجبين المفروضين خارج عن ذاتها ويحمل على كلّ واحد منهما من غير احتياج إلى علّة وخروجه عن ذاتها لمكان كونه عرضىّ باب الايساغوجى وعدم الحاجة فى حمله إلى العلّة لمكان كونه ذاتى باب البرهان (آملى ٤٤٢/١)

وادفع الشبهة ٢١/٢١

عبارة الأسفار فى دفعها كذا : انّ مفهوم واجب الوجود لايخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها أية حيثيّة كانت أومع اعتبار ذلك الحيثيّة، وكلا الشقّين مستحيلان، أمّا الثانى فلما مرّ من انّ كلّ مالم يكن ذاته مجرّد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتمام فهوممكن فى حدّ ذاته ناقص فى حريم نفسه . و أمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات، و بالجمله ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التّعبيرعنه مع قطع النّظرعن أيّة حيثية وأيّة جهة أخرى كانت لايمكن أن يكون حقائق مختلفة الذّوات متباينة المعانى غيرمشتركة فى ذاتى اصلاً إلى آخر كلامه . (هيدجى ٢٣٩)

وادفع الشّبهة ٢١/٢١

وحاصله على ماحقّقه صدر المتالّهين - قدّس سرّه - فى الأسفار انّ مفهوم واجب الوجود لايخلو إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثيّة خارجة عنها ايّة حيثيّة كانت أومع اعتبار تلك الحيثيّة، وكلا الشقّين مستحيلان، أمّا الثّانى فلما مرّ من أنّ كلّ مالم يكن ذاته مجرّد حيثيّة انتزاع الوجود والوجوب والفعليّة والتّمام فهوممكن فى حدّ ذاته ناقص فى حريم نفسه ، وأمّا الأوّل فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذّات ، وبالجملة مامنه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التّعبير عنه به مع قطع النّظرعن أيّة حيثيّة وأية جهة أُخرى كانت لايمكن أن يكون حقايق مختلفة الذوات متباينة المعانى فى ذاتى اصلا . و ظنّى انّ من سلمت فطرته يحكم بأنّ الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلاحيثيّة جامعة فيها لايكون مصداقاً لحكم واحد ومحكيّاً عنها به، نعم يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانيّة من جهة اشتراكهما فى تمام المهيّة لامن حيث عوارضهما المختلفة المشخّصة او كانت مشتركة فى ذاتىّ من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانيّة من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسيّة أو فى عرضىّ ، كالحكم على الثّلج والعاج بالابيضيّة من جهة اتّصافهما بالبياض، اوكانت تلك الأمورالمتباينة متفقة فى أمر خارج

نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحقّ تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليّا انتزاعيّا وموجوديّتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه ، أوكانت متّفقة فى مفهوم سلبى كالحكم على ماسوى الواجب بالإمكان لاشتراكها فى سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها ، وأمّا ما سوى أشباه تلك الوجوه الّتى ذكرناها من الجهات الاتّفاقيّة فلايتصوّر الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أوعرضيّة ، فأذا حكمنا على أمور متباينة الذّوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها فى أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلابدّ هناك ممّا به الإتّفاق وما به الاختلاف الذّاتيّين فيها فيستدعى التّركيب بحسب جوهر الذّات من أمرين : أحدهما يجرى مجرى الجنس والمادّة ، والآخر يجرى مجرى الفصل والصّورة ، والتّركيب بأىّ وجه كان ينافى كون الشّىء واجب الوجود بالذّات . (آملى ١/٤٤٤)

حتّى أنّ العرض المنتزع من الأجناس العالية ٢٢/٤

الأجناس العالية بسيطة أى غير مركبّة من الجنس والفصل ، وإلّا يلزم أن لا تكون جنساً عاليًا ، ولمّا كان كلّ واحد منها بسيطاً يكون تخالف كلّ منها مع الآخر بتمام الذّات حيث لاجزء له حتّى يكون مشتركا بينها لكى يكون التّخالف بجزء آخر منه فيكون التّخالف بتمام الذّات ومع تخالفها بتمام الذّات ينتزع عن الأجناس التّسعة العرضيّة عنوان واحد وهو عنوان العرض لكن يكون صدق العرض عليها عرضيًّا لأنّه من العروض وتكون عرضيّة كلّ واحد منها من ناحية وجوده ، فإنّ مهيّة العرض من حيث مهيّته ليست عرضا أى محتاجا إلى الموضوع لكون مهيّة السّواد مثلا معقولة بلا تعقّل موضوع معها ، فهى من حيث نفسها متحقّقة فى الذّهن وإنّما يحتاج فى وجودها الخارجىّ إلى الموضوع ، ولمّا كان الوجود خارجاً عن المهيّة وعارضا عليها كانت عرضيّتها من ناحية أمر خارج عن ذاتها وهو العروض والحلول فى الموضوع الّذى هو جهة الاشتراك بينها . (آملى ١/٤٤٤)

وهذا من قبيل ما فرضه هذا الرّجل ٢٢/٥

یعنی اختلاف الأجناس العالیة العرضیّة بتمام ذاتها وانتزاع العرضیّة منها من جهة اشتراکها فی العروض والحلول الّذی خارج عن حقیقتها، نظیر مافرضه ابن کمونه من واجبین متخالفین بتمام ذاتهما البسیطة وانتزاع وجوب الوجود عنهما الّذی یصدق علیهما عنده صدقا عرضیّا، فکما انّ انتزاع العرضیّة عن الأجناس العالیة منوط بتحقّق جهة مشترکة بینها کذلک انتزاع وجوب الوجود عن الواجبین الّذین فرضه هذا الرّجل أیضا یتوقّف علی وجود جهة مشترکة بینهما فیلزم التّرکیب ولااقلّ من المهیّة والوجود وهو محال (آملی ۴۴۴/۱)

انّما ینتزع من جهة ۵/۲۲

خبر «انّ» فی قوله: «حتّی أنّ العرض» حاصله انّ کلّ امور متخالفة یحکم علیها بحکم واحد، فمن جهة اتفاقهما فی ذاتی اوعرضیّ ولایتصوّر الحکم علیها بامر مشترک بلا حیثیّة جامعة فیها، فإذا حکمنا علی أمور متباینة الذّوات بحکم واحد بحسب مرتبة ذواتها فی أنفسها بلا انضمام أمر آخر واعتبار جهة أخری غیر أنفسها فلابدّ هناك ممّا به الاتّفاق و ما به الاختلاف الذّاتیّتین فیها. (هیدجی ۲۴۰)

بل ان سئلت الحقّ ۸/۲۲

التّرقّی من جهة أنّ فی السّابق تجویز انّ المعنون کثیر لکن من جهة الاتّفاق لاالتّخالف وهنا حصر المعنی الواحد فی المعنون الواحد. (سبزواری ۱۱۲)

بل ان سئلت الحقّ ۸/۲۲

اعلم انّ انتزاع مفهوم واحد عن المتعدّد یتصوّر علی وجوه:

الأوّل، أن یکون المتعدّد بما هو متعدّد من غیرجهة مشترکة هو المنشأ للإنتزاع وهذا هوالّذی ادّعی بداهة حکم العقل علی استحالته:

الثّانی، أن یکون المتعدّد بماهومشترك فی جهة واحدة هوالمنشاء للإنتزاع ویکون المنشاء مرکّبا ممّا به الإشتراك وما به الامتیاز ولکنّه من أوّله إلی آخره وما به اشتراکه و ما به امتیازه یکون منشاء الانتزاع، فمنشاء الانتزاع حینئذٍ متعدّد لکن جهة المشترکة

الموجودة فيه صار مصحّحا لانتزاع مفهوم واحد عنه، وهذا و إن كان أسهل من الأوّل لكنّه أيضا باطل لأنّ الخصوصيّة الّتى بهايمتاز كلّ من المتعدّدين عن الآخر إمّا أن يكون دخيلا فى الانتزاع أولا، فعلى الأوّل فإمّا تكون خصوصيّة معيّنة لها المدخليّة أو احدى الخصوصيّات على معنى النكرة أوالجامع بين الخصوصيّات أومجموع الخصوصيّات، والكلّ محال .

أمّا الأوّل فلأنّه اذا كانت الخصوصيّة المعيّنة كخصوصيّة زيد ممّا لها الدّخل فى انتزاع الإنسانيّة مثلا لم يصدق الإنسان على الّذى فاقد لها بل له خصوصيّة أخرىٰ كعمرو مثلا وإن كان يعتبر خصوصيّة عمر ولم يصدق على من لم تكن له مثل زيد مثلا .

و أمّا الثّانى أعنى احدى الخصوصيّات فلأنّه لاوجود فى الخارج غير وجود الخصوصيّات المعيّنة .

وأمّا الثّالث أعنى الجامع بين الخصوصيّات فهوالقدر المشترك بينها فيرجع إلى خروج الخصوصيّات عن منشاء الانتزاع .

وأمّا الرّابع أعنى مجموع الخصوصيّات فللزوم عدم صدق المفهوم إلّا على مايجتمع فيه تمام الخصوصيّات الممتنعة الوجود قطعاً لتباين الخصوصيّات وعدم تصادقها فى محلّ واحد اولا، ولأنّه لاوجود للمجموع سوى وجود كلّ واحد واحد منها المفروض عدم دخله ثانيا، ولأنّه يلزم أن يكون الواحد عين الكثير لكون المجموع هيٰهنا عبارة عن الآحاد بالأسر وكثرته ظاهرة ثالثاً .

الثّالث، أن يكون المنشاء هونفس جهة مشتركة بين المتعدّد وهذا هوالحقّ فيكون المنتزع واحداً ومنشأه أيضا واحد . (آملى ١/٤٤٦)

يعنى القدر المشترك ١٣/٢٢

أى من حيث التّحقّق وإن اعتبرت جميع الخصوصيّات لزم أن لا يصدق على الواحد منها، وإن أعتبر احديٰها لاعلى التّعيين فلاوجود لها لابهامها إلّا أن يراد القدر المشترك وهو الأصل المحفوظ وهوالمطلوب . (سبزوارى ١١٢)

قد مرّ فی اوائل ۱۴/۲۲

عند نقله الأقوال فی حقیقة الوجود فی شرح قوله : « لانّ معنًی واحد لم ینتزع ... » بقوله : «لوانتزع مفهوم واحد ... » . (هیدجی ۲۴۰)

إنّ الکثرة إن کانت نوعیّة ۱۷/۲۲

المراد بالکثرة النّوعیّة هوالأنواع المتکثّرة فی‌مقابل‌الوحدة النّوعیّة أعنی النّوع الواحد ، ومعلوم انّ تعدّد الأنواع واختلافها إنّما هو بتعدّد المهیّات . (آملی ۱/۴۴۶)

فإن کانت فی الجواهر فبالمادّة ولواحقها ۱۷/۲۲

الکثرة العدّدیّة وتکثّر أفراد نوع واحد إنّما بسبب کونه ذا مادّة قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام .

المراد بلواحق المادّة فی المقام ، فما لامادّة له اولاتکون مادّته قابلة للفصل والوصل والخرق والالتیام‌فلامحالة یکون نوعه منحصراً فی‌الفرد ، فالتّکثّرالفردیّ والکثرةالعددیّة فی‌الجواهرمنوط بالمادّة ولواحقها من الفصل والوصل والخرق والالتیام . (آملی ۱/۴۴۶)

فی‌توحید إله العالم ۲۱/۲۲

والمشهور فی‌ذلک بین‌المتکلّمین برهان التّمانع المشارالیه‌بقوله‌تعالیٰ : «لَوْ کَانَ فِیهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» لعلّ المصنّف لم یتعرّضه لانّه حجّة إقناعیّة والملازمة عادیة علی ماهوالّلایق بالخطابیّات وکان النّبیّ صلّی‌الله علیه وآله ماموراً بالدّعوة للنّاس‌اجمعین وبالمحاجّة مع المشرکین الّذین عامّتهم من إدراک الأدلّة القطعیّة البرهانیّة قاصرون ، ولایجدی معهم إلّا الادلّة الخطّابیّة‌المبنیّة علی‌الأمورالعادیة المقبولة الّتی الِفُوها وحسبوا أنّها قطعیّة ، والقرآن العظیم یشتمل علی‌الأدلّة القطعیّة البرهانیّة الّتی‌لایعقلها إلّا العالمون «ولارَطْبٍ ولاَ یَابِسٍ إِلّافی‌کِتابٍ مُبِینٍ» . (هیدجی ۲۴۰)

بل فی الوجود الحقیقی ۱/۲۳

الّذی مضی أنّه دلیل علی الوجوب الذّاتی عندالمتألّهین . ثمّ انّ هذا ترقّ إلی

التّوحيد الخاصّی ، ووجهه انّ الوجود فی‌الممكنات عارية ووديعة ولم يصرعينا ولاجزء للمهيّات والوجود الخاصّ نسبته إلی الفاعل بالوجوب و إلی القابل بالإمكان بل مـا به الإمتياز فی‌الوجود عين ما به الاشتراك . (سبزواری ١١٢)

بل فی‌الوجود الحقيقی ٢/٢٣

التّرقی إشارة إلی اثبات التّوحيد الخاصّی وقد تقدّم فی مباحث الأمورالعـامّة انّ فيه مسالك :

١ــ مسلك من يقول بوحدة الوجود والموجود جميعـا .

٢ــ من يقول بوحدة الوجود وكثرة المـوجود .

٣ــ المذهب المنسوب إلی ذوق التّالّـه .

٤ــ وحدة الوجود والموجود جميعا فی عين كثرتهما وهوما سلكه صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ . (آملی ٤٤٧/١)

أی الموجود فی‌نفسه ٢/٢٣

فالمهيّات ليست موجودة بنفسهـا ولنفسها لاحتياجهـا إلی الحيثيّـة التقيّيديّة والتّعليليّة ، والوجودات محتاجـة إلی التّعليليّة ولانفسيّة لهـا لكونهـا روابط محضة كالمعنی الحرفیّ (سبزواری ١١٢)

والآن نريد ٢/٢٣

المراد بالإلهيّة هوالخالقيّة فالفرق واضح ، لأنّ الوجوب والوجود أمران نفسيّان ، والخالقيّة صفـة إضافيّـة . وأيضـاً يتصوّر نفی الشّريك فی وجوب الوجود و إثباته فی الخالقيّة بأنْ أوجد واجب الوجود بالذّات ممكنا مجرّدا وذلك الممكن خلق العـالم و يتصوّر نفی‌الشّريك فی‌الخالقيّة و إثباته فی وجوب الوجود بأن لم يخلق أحدهما شيئا .
(سبزواری١١٢) .

والآن نريدأن نبرهن ٢/٢٣

إذ مجرّد وحدة الواجب بالذّات لايوجب فی‌أوّل النـّظر كون الإله واحداً .
(هيدجی ٢٤١)

أی الفاعل بالمعنی المصطلح ۳/۲۳

قد مرّ بیانه فی مبحث الفاعل. (هیدجی ۲۴۱)

لیس إلّاهو ۴/۲۳

خلافا للثّنویة فانّهم قائلون بأنّه اثنان خالق الخیر وخالق الشّرّ وسیاتی دفع شبهتهم. (هیدجی ۲۴۱)

بالمعنی المصطلح للإلهیّین ۳/۲۳

الفاعل بالاصطلاح الإلهی هو معطی الوجود والمخرج من اللّیس إلی الأیس، و یقابله الفاعل بالاصطلاح الطّبیعیّ وهوالّذی یحرّك المادّة الموجودة من حال إلی حال کالنّجار المحرّك للموادّ الخشبیّة من حالة الافتراق إلی حالة الاجتماع المعدّ لإضافة الصّورة السّریریة علیها من واهبها، فالجامع بین الأجزاءالخشبیّة فاعل طبیعیّ ومفیض الصّورة بعد تهیّئها لقبولها بالاجتماع فاعل إلهی، وانت تعلم إن لم‌تکن‌ذا فطانة بتراء ان، لامؤثّر فی الوجود الا الله، فلا فاعل سواه. (آملی ۵۴۷/۱)

فی الحسّ ۵/۲۳

متعلّق بعالمین حسیّین. (سبزواری ۱۱۳)

متعلّق بقولنا: «عالمین» ۵/۲۳

یعنی انّه حال عنه. (هیدجی ۲۴۱)

وانّما قلنا فی الحسّ ۵/۲۳

اعلم انّ مجموع العالم من‌حیث‌هو مجموع من العقول والنّفوس والأجسام والأعراض شخص واحد له وحدة طبیعیّة، والبرهان قائم علی امتناع تعدّده، والدّلیل المذکور انّما یبطل تعدّد العالم الحسّی الطّبیعیّ. (هیدجی ۲۴۱)

لانّ العوالم کثیرة ۶/۲۳

مترتّبة فی الطّول بعضها باطن للآخر. (هیدجی ۲۴۱)

لأنّا فرضنا عالما آخر جسمانیّا ۶/۲۳

البرهان علی إثبات وحدة العالم متوقّف علی إثبات استحالة الخلاء ولزوم کون العالم کُریّا .

أمّا الأوّل أعنی استحالة الخلاء وان کان أمرا مسلّما عندهم وقد أقاموا علیه البراهین لکن المسلّم عند الطّبیعیّین الحاضر جوازه وقد اثبتوا جوازه فی علومهم الطّبیعیّة بمالامزید علیه .

وأمّا الثّانی أعنی کون العالم علی شکل الکُرة فهوأیضا نظریّ مبنیّ علی کون العالم بسیطا وانّ البسیط یجب أن یکون کریا لکون الشّکل معلولا للجسم والشّکل الکری أبسط الأشکال حیث لیس متحصّلا إلّا من إحاطة سطح واحد علی جسم علی نحو مخصوص ، والجسم البسیط إذا اقتضی شکلا یجب أن یکون مقتضاه أبسط الأشکال وکلّ ذلک أمور غیر ثابتة بل الثّابت فی هذه الأعصار خلافها ، فهذا البرهان علی وحدة العالم لیس بشیء أصلا . (آملی ۱/۴۴۸)

وأمّا المختصّ ۹/۲۳

اقول، لو تخالفا بالنّوع لزم الاشتراك اللّفظی فی أنواع العالمین ، فأنّ النّار مثلا الّتی لیست لها صورة نوعیّة مسخّنة ومخفّفة مصعدة کان إطلاق النّار علیها بمجرّد اشتراك اللّفظ ، والتّالی باطل بالبدیهة ، ولو تخالفا بالشّخص لزم کون کلّ من الفلك والفلکیّ نوعا متکثّر الأفراد ، وبیان الملازمة ظاهر وبطلان التّالی مقرّر ، لأنّ کلّ فلك وفلکیّ نوعه منحصر فی فرد وهذین الوجهین لم أرفی ذینك الکتابین . (سبزواری ۱۱۳)

وأمّا المختصّ بکلّ واحد من المخالفة النّوعیّة والمماثلة العددیّة ۹/۲۳

البرهان المختصّ بالمتخالفین بالنّوع أن یقال : إنّ قمر هذا العالم مع عالم آخر أو ناره مع نار عالم آخر إمّا یکون مشترکین فی لفظی القمر والنّار علی نحو الاشتراك الصّناعی بلا أن یکون قمر العالم الآخر جرما مرکوزاً فی ثخن فلکه مظلما بذاته مستضیئاً بنور شمس عالمه ، وأنّ ناره لاتکون ذات صورة نوعیّة مسخّنة مخفّفة مصعدة ، وبعبارة اخری بلا

اشتراك فی مسمّی القمر والنّار وحقیقتهما ، و إمّا أن یقال بکونهما مندرجین تحت حقیقة واحدة وجامع مفهومی وإنّما تخالفهما بالشّخص. والأوّل باطل بالبدیهة، والثّانی مستلزم لتکثّر افراد الفلك والفلکیّات وأنواع العناصر وهو باطل .

هذا علی ما هو حرّره فی الحاشیة ولا یخفی ما فیه من الوهن، ضرورة انّ بطلان الاشتراك اللّفظی غیر معلوم، و دعوی البداهة فیه غیر مسموعة، وانحصار نوع کلّ من الفلك والفلکیّ فی الفرد باطل کیف وقد شاهدوا فی الهیئة العصریّة لکلّ من الکواکب السیّارة أقماراً متعدّدة من اثنین إلی ثمانیة . (آملی ۱/۴۴۹)

هذا العالم واحد لا بالاجتماع ۱۲/۲۳

ای لیست وحدته کوحدة أشیاء متغایرة اتّفق ان صار بالاجتماع والانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللّبنات أو اجتماع العسکر من الأفراد، وذلك لأنّ بین أجزاء العالم علاقة ذاتیة لأنّها حاصلة علی التّرتیب العلیّ والمعلولیّ ، فله وحدة طبیعیّة ذاتیّة. قال فی الاسفار: «والعقول والنّفوس الّتی أثبتها الحکماء إمّا علل متوسّطة لهذه الأجسام أو صورة مدبّرة لها متصرّفة فیها وإثبات مجرّدات لا تکون عللا ولا مدبّرات لهذا العالم غیر معلومة الوجود، فکلّ جسم وجسمانی ونفس وعقل منة إلی مبدء واحد ...» وبالجملة کون جملة العالم شخصاً واحداً عند الحکماء برهانی وقد صرّح به الحکیم ارسطاطالیس بانّ العالم حیوان واحد . (هیدجی ۲۴۱)

لا بالاجتماع والإتّصال ۱۲/۲۳

معنی الاتّصال هیٰهنا هو الالتصاق والانضمام، ومراده من هذا الکلام انّ العالم وحدته لیست کوحدة أشیاء متغایرة اتّفق ان صارت بالاجتماع والانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللبنات . (آملی ۱/۴۵۰)

بل انسان کبیر واحد بالعدد ۱۳/۲۳

الواحد بالعدد هو الواحد الشّخصیّ، ویقال له الواحد بالخصوص وبالشّخص أیضا . (آملی ۱/۴۵۰)

باعتبار النّفس والعقل الكليّين ١٣/٢٣

فالإنسان الكبير مثل الإنسان الصّغير فی کون تشخّصه محفوظا بالرّوح مع التّفاوت البيّن فی جسده، سيّما التّفأوت الّذی باعتبار الأسنان الأربعة، و هذا علی مما قد يقال من الارتباط بين أجزاء العالم لاحتياج السّموات فی عدم الخلأ إلی العناصر والعنصريّات واحتياج هذه إلی تلك فی تحديد الجهات والتكّونات واحتياج الجواهر إلی الأعراض فی التّشخّصات واحتياج الأعراض الی الجواهر فی التّحقّقات. (سبزواری ١١٣)

باعتبار النفس والعقل الكليّين اللّذين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

مراده انّ العالم مع كثرة أجزائه من أفلاكه و فلكيّاته شخص واحد و تشخّصه محفوظ بالنفس الكلّی الّذی هو المتعلّق بالعالم العلویّ والرّوح الّذی هو العقل الكلّی الّذی هو المشبّه به للنّفس الكلّی كوحدة الإنسان بواسطة روحه مع ما فی أجزاء بدنه من التّفاوت البيّن سيّما باعتبار الأسنان الأربعة أعنی السّنّ الصبیّء والشّباب والكهولة والشّيخوخة، و تغييرات العالم الكبير فی أدواره واكواره بازاء هذا التّفاوت فی الإنسان فی أسنانه بحسب الأمزجة، فكما انّ الإنسان مع تعدّد أجزاء بدنه شخص واحد بروحه كذلك العالم مع تكثّر أجزائه شخص واحد بروحه الّتی هی النّفس والعقل الكليّين اللّذين كلّ واحد منهما واحد لبساطته بالوحدة الحقّة الظّلّيّة، وهذا هو المراد من كونهما من عالم الوحدة وأجزاء البدن كثيرة لكونها من عالم الكثرة، فالكثرة فيها حقيقی والوحدة عارضی باعتبار وحدة روحه. (آملی ١/٤٥٠)

وباعتبار ان الوجود ١٤/٢٣

أی باعتبار أنّ وجود الكلّ واحد، طريق آخر إلی توحيد الإله. (هيدجی ٢٤٢)

وباعتبار انّ الوجود فی الكلّ عين الهويّة ١٤/٢٣

هذا وجه ثان لكون العالم واحدا بالشّخص وهو من ناحية وجوده الّذی هو واحد علی مسلك الفهلويّين، وذلك الوجود الواحد هو الفيض المنبسط وهو واحد بالوحدة الحقّة الظّلّيّة الذی يعبّر عنه بأنّه الواحد بالعموم بمعنی السّعة الوجوديّة، ويعرضه التّعدّد

باعتبار إضافاته إلى القوابل المختلفة والمهيّات المتغايرة، وله وجهان: وجه إلى تلك القوابل ومنه يطرء عليه الكثرة بالإعتبار ولايضرّ بوحدته أصلا، ووجه إلى الله الواحد حيث انّه ظلّه وظلّ الواحد واحد، ومن هذا الوجه لايعتريه الكثرة أصلا ولو بالاعتبار أيضا، ولذا قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ: «ولاسيّما بالنظر إلى وجهه الى الله الواحد» (آملى ١/٤٥١)

ولاسيّما بالنّظر إلىٰ وجهه إلى الله الواحد ١٥/٢٣

لايقال: «هذا مصادرة على المطلوب، لأنّ الكلام فى توحيده».

لأنّا نقول: الكلام فى توحيده من حيث هو خالق العالم، وأمّا توحيده من حيث هو واجب بالذّات بل من حيث هو موجود حقيقىّ بالذّات فقد مضى والله اسم الذّات. (سبزوارى ١١٣)

لاسيّما بالنّظر إلى وجهه ١٥/٢٣

أى مع قطع النّظر عن إضافته إلى الماهيّات، إذ لهذا الوجود المنبسط وجهان: وجه يلى الرّبّ ووجه يلى الماهيّة، فوجود الكلّ واحد لأنّ وجه الله الواحد واحد، هذا بعد ما تبيّن أنّ الواجب الوجود واحد فلا يلزم المصادرة كما أشار اليه فى الحاشية. (هيدجى ٢٤٢)

على كلّ حاضر وغائب شهيد ١٥/٢٣

أى على كلّ ما فى الغيب والشّهادة عليم لايغيب عن علمه شىء. فيه تاكيد للمرام و إشارة إلى أنّ وجهه هو الوجود البسيط وفيضه المقدّس ورحمته الواسعة على الماهيّات وإضافته الإشراقيّة إليها هو علمه الفعلى بالموجودات كما سياتى فى مبحث العلم من أنّ اضافته الإشراقيّة وفيضه المقدّس علم له تعالىٰ، فإذا أحاط بكلّ شىء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار أنّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد. (هيدجى ٢٤٢)

على كل حاضر وغائب شهيد وشاهد ١٥/٢٣

المراد بالحاضر والغايب عالم الشّهادة والغيب، والمراد بالشّهيد والشّاهد هو العليم و العالم جىء بالشّاهد بعد الشّهيد تأكيداً. وغرضه من توصيف الله الواحد بالعليم فى هذا

الموضع الإشارة إلى انّ علمه الفعلى بما سواه هونفس ذاك الوجود المنبسط الواحد وفيضه المقدّس الإطلاقى الّذى هوعلم ومعلوم وهو المحيط بكلّ شيء علماً وعلمه المحيط بكلّ شيء هوذاك الوجود المنبسط ، فإذا أحاط بكلّ شيء رحمة وعلماً كان الكلّ واحداً باعتبار انّ وجه الله الواحد فيه ووجه الواحد واحد هذا .

وقد يستدلّ لإثبات وحدة العالم بارتباط أجزائه بعضها ببعض لاحتياج السّموات إلى العناصر فى عدم الخلاء واحتياج العناصر والعنصريّات إلى السّموات فى تحديد الجهات واحتياج الجواهر إلى الأعراض فى التّشخّصات والأعراض إلى الجواهر فى التحقّقات وبه تمسّك فى الأسفار . (آملى ٤٥١/١)

وشاهد ١٥/٢٣

أتى به لرعاية السّجع . (هيدجى ٢٤٢)

وأفلاكه الكليّة والجزئية ١٧/٢٣

المراد بالأفلاك الكليّة على حسب اصطلاح أهل الهيئة هو جملة من أفلاك ينتظم من اجتماع حركاتها حركة كوكب كالأفلاك الأربعة الّتى للقمر وهى الجوزهر والمائل والحامل والتدوير ، وبالأفلاك الجزئيّة كلّ واحد واحد من تلك الأفلاك الّتى جزء من الفلك الكلّى كالتّدوير من القمر مثلا . (آملى ٤٥١/١)

احياء ١٧/٢٣

كما مرّ بيان كون حركتها نفسانيّة . (سبزوارى ١١٣)

احياء ١٧/٢٣

سياتى منّا ما يدلّ عليه من العقل والنقل فى الفريدة الرّابعة فى الفلكيّات عند قوله :

وكلّ ما هناك حىّ ناطق   ولجمال الله دوماً عاشق .

(هيدجى ٢٤٣)

أحياء عقلا ١٧/٢٣

واستدلّوا على حيوتها وانّ لها النّفوس النّاطقة المنطبعة على رأى أوالمجرّدة على

علیٰ رأی آخر أو کلتیهما علی رأی ثالث بأنّ حرکاتها إرادیة علی ماتقدّم. (آملی ۱/۴۵۲)

ومتواجدون فی عشق جماله ۱۸/۲۳

من الوجد کما قُلْتُ:

توئی جنبش انداز درنه سپهر بسوی توپویَنْده رَهْ ماه ومهر.

(هیدجی ۲۴۳)

وعقولها المشبّه بها ۱۹/۲۳

لأنّ مباشرة النّفوس لحرکات الأفلاک للاشتیاق إلیها والتشبّه بها. (هیدجی ۲۴۳)

فی بعض الآثار النبویّة ۱۹/۲۳

ویستدلّ صدر المتألّهین فی غیر موضع من کتبه بجملة أخریٰ من الأدلّة النقلیّة علی حیاتها کقوله تعالی: «وکلّ فی فلک یسبحون» المعبّر بالواو والنّون المختصّ بجمع ذوی العقول، وقوله تعالی: «انّی رأیت أحد عشر کوکبا والشّمس والقمر رأیتهم لی ساجدین». وقوله تعالیٰ: «وأوحیٰ فی کلّ سماء أمرها». وقول سیّد السّاجدین فی دعاء الصّحیفة: «أیّها الخلق المطیع الدّائب السّریع» فی الخطاب إلی القمر، وما ورد من کراهة التّخلّی علی وجه الشّمس والقمر. ولکنّ الإنصاف عدم دلالة شیء من ذلک علی هذا المدّعیٰ. ولایخفی انّ هذه الدّعویٰ مبنیّة علی أصول القدماء، وأمّا علی طریق الهیئة العصریة فلیس لها موضوع اصلاً. (آملی ۱/۴۵۲)

کذلک الشّمس فی الإنسان الکبیر سیّد الکواکب والأفلاک ۲۱/۲۳

ووجّهه بعض العرفاء بأنّها استفادت نورها من نورانیّة الحقیقة المحمّدیّة - صلّی الله علیه وآله - لأنّها مظهرها ولاجل ذلک صارت سیّد الکواکب وفاعل النّهار.

(آملی ۱/۴۵۲)

ولها الرّیاسة علی کلّ الأجسام ۲۲/۲۳

من الأفلاک والعناصر وعلیها مدارها ومن روحانیّتها یحصل الفیض إلیها جمیعا علی ما قاله العرفاء کما انّ علی القلب مدار البدن. (هیدجی ۲۵۳)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وباعتبار وقول أشهر ثلثة: القلب والدّماغ والكبد. فالسّبعة هذه الثّلثة والرّية و أوعيّة المنى والطّحال والمرارة، وهذه السّبعه فى تربيّة السّبعة السّيّارة، فالقلب تربيّته للشّمس والدّماغ للقمر والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطحال للزّحل والمرارة للمرّيخ. (سبزوارى ١١٣)

باعتبار سبعة ١/٢٤

وهى القلب والدّماغ والكبد والرّية وأوعية المنى والطّحال والمرارة. قال المصنف فى الحاشية: وهذه السّبعة فى تربية السّبعة السّيّارة وبإزائها فالقلب تربيته للشّمس ولذلك صار ذا حرارة شديدة محوجة إلى التنفّس فى كلّ آن لتبريده، والدّماغ تربيته للقمر و لذلك صار بارداً ولبرودته صلح لأن يكون منبتاً للأعصاب الحاملة للقوىٰ الحاسّة، والكبد للمشترى والرّية للعطارد والأوعية للزّهرة والطّحال للزّحل والمرارة للمريخ. والتقييد بقوله: «باعتبار» لاحتمال كون الأعضاء الرّئيسة باعتبار آخر وقول اشهر ثلاثة هى القلب والدّماغ والكبد. (آملى ١/٤٥٣)

والكلّ عندهم بالقياس ١١/٢٤

أى باعتبار أنّ وجه الله فيه فإنّ وجه الله الواحد الواحد واحد. وقالوا انّ الأزمنة والزّمانيّات والأمكنة والمكانيّات بالنسبة إلى المبادى العالية كالآن والنّقطة فكيف إلى المبدء الأوّل. (سبزوارى ١١٣)

وله نفس عقليّة ١٢/٢٤

أى نطقيّة مدركة للكلّيّات. (هيدجى ٢٤٣)

تارة يقولون عقل الكلّ ١٤/٢٤

وتارة يقال عقل الكلّ و نفس الكلّ على العقول النّبويّة والنّفوس الوَلويّة فى الصّعوديّة. وهذا بين المتألّهين أكثر تداولا، وفى بعض الأحاديث جعل مراتب النّفس

أربعا وسمّى الرّابع منها نفسا كلّية الهيئة . (سبزواری ١١٤)

لأنها شيء واحد ١٥/٢٤

إنّما قال الشّيخ هنا شيء واحد وفى الأنفس المحرّكه للسّماوات . كأنّها شيء واحد، إذ المكثرات كالمادّة وإن كانت بمعنى المتعلّق والزّمان والمكان والجهة وغيرها هيهنا مفقودة بخلاف الأنفس، إذ ثمّ الموادّ بمعنى الأبدان المتعلّقة موجودة . وهذاالكلام من الشّيخ ظاهر فى أصالة الوجود إذ على أصالة المهيّة لايمكن أن تكون شيئا واحدا لأنها مخالفه بالنّوع عندهم ونوع كلّ منحصر فى فرد . فلوكان الوجود اعتباريّا والمهيّة أصيلة وهى جنبة التخالف والكثرة لم تكن كشيء واحد فضلا عن أن تكون شيئا واحدا . ثمّ انّها الواحدة ذات الدّرجات كمراتب نفس ناطقة واحدة كما يقول صدر- المتألّهين: «انّ العقول كمراتب شيء واحد» . (سبزوارى ١١٤)

لاينافى كون الإنسان ٢٠/٢٤

بل الإنسان الكامل الحقيقيّ أشرف من الفلك، لأنّ روح الفلك متعلّق بجسمه دائما وروح الإنسان يصير مرسلا ساقط الإضافة ومن الملك لأنّه أجمع من الملك إذ قد كان جامعا لجميع مراتب الوجود الأمريّة والخلقيّة متعلّما لجميع الأسماء الحسنى التّنزيهيّة والتّشبيهيّة وصار جميع لطايفه السّبع بالفعل . (سبزوارى ١١٤)

متدلّية بعرش الله ١/٢٥

الّذى استوى عليه الرّحمن المعبّر عندهم بالعقل الأوّل إذ الكلّ منه كالضّوء للشّمس . (هيدجى ٢٤٣)

شخص من الحيوان ١/٢٥

وإليه يشير الجامى فى شعره :

حق جن جهان است جهان جملة بدن — اصناف ملائكه قواى اين تن
افلاك و عناصر و مواليد اعضاء — توحيد همين است و دگرها همه فن

وإن كان في تعبيره عن الحقّ سبحانه و تعالى بـ«جان جهان» ما فيه حيث، انّ الرّوح في مقابل البدن هو النّفس النّاطقة الّتي مجرّد ذاتاً ومتعلّق بالمادّة بالمعنى الأعمّ الّتي هي البدن بالتّعلّق التّدبيري، والحقّ - جلّ وعلا - بل عبده المقرّب الّذي هو العقل الكلّيّ أجلّ من التّعلّق .

ولعلّ مراده من الحقّ هو الوجود المنبسط الّذي يقال له الحقّ المخلوق به وان ضعّفه المصنّف في أسرار الحكمة بمنافاته مع الحصر المستفاد من قوله في المصراع الأخير: «توحيد همين است ودگرها همه فن» لكن لامنافاة معه لانحصار التّوحيد بوحدة الإمر الّذي هو الوجود المنبسط لكونه ظلّاً للحقّ سبحانه ، وظلّ الواحد يجب أن يكون واحداً . (آملي ١/٤٥٤)

لكن لارأس له ٢/٢٥

هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذّمّ ، كقول النّبيّ (ص) : «أنا أفصح النّاس بيد أنّي من قريش» ، وذلك لأنّ التّركيب كلّما كان أقلّ كانت الحاجة أقلّ والغنا أوفر، ألاترى أنّ الإنسان ينبغي أن يصير عقلا بالفعل غنيّا عن القوى فضلا عن الأعضاء مع أنّه يفعل فعلها مكتفيا بذاته التّام . (سبزواري ١١٥)

بل الحيوة ودرك الكليّات ٤/٢٥

أي الحيوة شرط للحيوانيّة ودرك الكليّات للإنسانية (آملي ١/٤٥٤) .

فمع تعدّد ٥/٢٥

لوقال فبالتّعدّد لأن تكون «الّلام» عوضاً عن المضاف إليه المعهود لكان حسنا . (هيدجي ٢٤٣)

توارد العلل ٥/٢٥

بصيغة المضارع من باب التّفاعل . (هيدجي ٢٤٣)

في دفع شبهة الثّنويّة ٨/٢٥

هي قولهم: إنّا نجد خيرات في العالم وشرورا مثل القحط والغلا والوبا والأمراض

والفتن والمحن ونحو ذلك، والعقل لايسوّغ صدورهذه الشّرورمن المبدء الخيّر المحض السّلام الرّحيم الغنّى عن العالمين، فهى من مبدء شرّيرغيره سمّوه «اهرمن» واعتقدوا قدمه وأنّه فاعل مستقلّ للشّرور. وبقولهم بالقدم والاستقلال امتاز قول ارباب الشّرايع بالشيّطان عن مذهبهم الباطل، فإن الشّيطان ليس قديما و إنّه مخلوق لله تعالى و ليس فاعلا مستقلا، إذ الوجود الإمكانى بالإطلاق مجعول لله تعالى. (سبزوارى ۱۱۵)

خير ۹/۲۵

الخير هوما يطلبه الأشيآء والشّرّ هوما تتنفّر عنه (هيدجى ۲۴۳).

الخير النّفسى ۱۰/۲۵

أى الذّاتى والحقيقىّ لأنّ كلاّ من الخير والشّرّ حقيقىّ وإضافىّ، والخير الحقيقىّ للشّىء هو وجوده وكمال وجوده بما هو وجودٌ، والشّرّ الحقيقىّ له رفع وجوده أوكمال وجوده بما هو كذلك، والخير الإضافى له ما يؤدّى إلى وجوده أوكمال وجوده بما هو كذلك، وهوقد يكون عدماً كرفع المانع من وجودالشّىء أوكمال وجوده، والشّرّ الإضافى. هومايستلزم رفع وجوده أورفع كمال وجوده من حيث كذلك وقد يكون وجودا كوجود المانع لوجود الشّىء أوكماله. (هيدجى ۲۴۳)

هوأى الخير النّفسىّ ۱۰/۲۵

اعلم إنّ كلّ واحد من الخير والشّرّ بديهى التّصوّر من حيث المفهوم، فمفهوم الخير هو ما يطلبه الأشياء و مفهوم الشّرّ هو ما يتنفّرعنه الأشياء، وكلّ واحد منهما حقيقىّ وإضافىّ.

والخير الحقيقىّ للشّىء الّذى يعبّر عنه بالخير النّفسى هو وجوده فى نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده فكلّ وجود فهو خير بذاته لأنّه حيثيّته حيثيّة طرد العدم ورفع القوّة وعين المطلوبيّة والمحبوبيّة. والشّرّ الحقيقىّ للشّىء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله.

والخير الأضافى ما يؤدّى إلى الخير الحقيقىّ، وهوقد يكون وجوداً كوجود المقتضى والشّرط من اجزاء العلّة لوجود المعلول وقد يكون عدما كعدم المانع من أجزائهما فإنّه

وإن كان شرّا بالنّسبة إلى المانع نفسه لكنّه خير بالقياس إلى وجود المعلول. والشّرّ الإضافى هو ما يؤدّى إلى الشّرّ الحقيقى أعنى عدم شىء أو عدم كماله، وهو أيضا قد يكون وجوداً كوجود المانع بالقياس إلى عدم المعلول، فانّه وإن كان خيرا بالقياس الى نفسه لكنّه شرّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول، وقد يكون عدماً كعدم المقتضى أو الشّرط، فعدم كلّ من المقتضى والشّرط شرّ حقيقىّ وإضافىّ معاً بالنسبة إلى نفسهما وبالنّسبة إلى أدائهما إلى عدم المعلول، ووجودهما خير حقيقىّ من حيث نفسهما وإضافى من حيث أدائهما إلى وجود المعلول. وعدم المانع شرّ حقيقىّ من حيث نفسه وخير اضافى من حيث أنه يؤدّى إلى وجود المعلول، ووجوده خير حقيقىّ من حيث نفسه وشرّ إضافىّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول.

(آملى ١/٤٥٤)

خير بذاته ١٠/٢٥

إذ حيثيّة الوجود طرد العدم ورفع القوّة وصريح النّور والظّهور وعين المطلوبيّة والمعشوقيّة، الأترى أنّك إذا وضعت رأس شوكة على نملة انقبضت وهربت مخافة أن يفارق معشوقها الّذى هو وجودها ومقوّم وجودها وقيّوم حقيقتها. (سبزوارى ١١٥)

هذه المقايسة ١١/٢٥

يقتحم شرّ ما فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة. والمراد بشرّ ماهو الشّرّ بمقايسة الشّىء إلى ما فى عرضه وإنّما يكون فى الأشياء الكائنة الفاسدة أى الطّارية عليها الكون والفساد والإستحالة والإنقلاب وهى أبعاض العناصر لبرائة كليّاتها عن الكون والفساد فضلا عن السّماويّات على حسب أصولهم فلا تغيير فيها ولا استحالة ولا انقلاب فيها حتّى يكون موديّاً إلى تغييرها، ومع ذلك فليس الشّرّ فى الأشياء الكائنة الفاسدة كلّها وإنّما يقتحم فى بعضها و يكون الاقتحام فى بعضها أيضا فى أوقات قليلة، ولذلك صار الشّرّ قليلا فالشّرّ فى عالم الكون والفساد أقلّ من الخير بكثير مع كون عالمها حقيرا بالنسبة إلى عالم الأفلاك كما قال المصنّف فى المتن:

بل جعل القوم اولو الفطانة   عناصرا كحجر المثانة

وعالم الأفلاك حقير فى جنب عالم العقول الحقير بالنّسبة إلى عالم الرّبوبيّة الّذى لا اعتبار للشرّ بالنسبة إليه أصلا لجلالته وتنزّهه عنه هذا، ولوكان عالم الكون والفساد كلّه شرّا لكان شيئاً قليلا بالنّسبة إلى كلّ الوجود، وكيف والسّلامة فيه غالبة إذلا يوجد هذه الشّرور إلّا فى بعضها، ونحن نعلم انّ المرض والألم و إن كانا كثيرين إلّا انّ الصّحة والسّلامة أكثر، وبهذه يعلم انّ الخير غالب والشّرّ نادر. (آملى ١/٤٥٦)

فإنّ كلّ معلول ملايم لعلّة ١١/٢٥

لوجود السّنخية بينهما، حيث انّ المعلول فيىء علّته وظلّه وعكسه، وللمناسبة الذّاتية بينهما صاركلّ واحد منهما ملايماً بالنسبة إلى الآخر، فالعلّة المقتضيّة لوجود المعلول على نحو الإيجاب باقتضاء ذاتىّ يستحيل أن يؤدّى إلى عدمه لكى يكون شرّا بالقياس إليه، والمعلول المقتضى لوجود العلّة لفقره الوجودى وحاجته الذّاتية يستحيل أن يكون مؤدّياً إلى عدمها لكى يكون شرّا بالقياس إليها، فكلّ من العلّة والمعلول خير بالقياس الى الاخر. (آملى ١/٤٥٥)

فى بعض الأشياء الكائنة الفاسدة ١٣/٢٥

قيّدنا به إذلا شرّية فى الأفلاك والفلكيّات فكيف فى عالم الفعليّات والعقليّات، فإنّ الشّر عدم ذات أوعدم كمال ذات كعدم البدن أوعدم صحّته وعدم الفاكهة أوعدم لونها و وطبعها المترقّبين منها ببرد وغيره ولاتفاسد فى العالم العلوىّ، نعم يتحقّق النّقص الإمكانى فى جميع ما سوى الله، والنّقص غير الشّرّ إلّا أن يستعمل الشّرّ فيه مجازا. وإنّما قلنا: «فى اوقات قليلة» لأنّ النّار مثلا إذا قيس استضرار زيد بها فى جسده أو ماله إلى انتفاعاته تقويما وتكميلا كان كنسبة أقلّ قليل إلى مالا يحصى كثرة فضلا عن مقايسته إلى انتفاعات كلّ المركّبات وغيرها بها. (سبزوارى ١١٥)

فى اوقات قليلة ١٣/٢٥

متعلّق بـ«يقتحم». قوله «وبأنّ الشّرّ» عطف على قوله بـ «تقسيم» (هيدجى ٢٤٤)

فقلنا ١٥/٢٥

أى على الأوّل المنقول عن أرسطو، والثّانى منسوب إلى افلاطون (هيدجى ٢٤٤)

أي بحسب الاحتمال العقلى ١٥/٢٥

قبل الرّجوع بالبرهان وا ّلا فمعلوم انّ ما هوالوجود إمّا خير محض أوالغالب خيره (هيدجى ٢٤٣)

فلم يعدّ قسما آخر ١٨/٢٥

أى المغلوب من كلّ منهما وإ ّلا لكانت الأقسام بحسب الاحتمال سبعة بل ثمانية لوعدّ المساوى منهما فى كلّ جانب قسماً علىٰ حدة . (هيدجى ٢٤٤)

وجعل المقسم ٢١/٢٥

هوالموجود أى ما يتصوّر و يحتمل قبل الرّجوع إلى البرهان أن يدخل فى الوجود كما قلنا : «بحسب الاحتمال العقلى» وإ ّلافمعلوم انّ ماهوالواقع ليس إ ّلا الخير المحض والخير الغالب . (سبزوارى ١١٥)

فيكون ٨/٢٦

أى ترك الخيرالكثير (هيدجى ٢٤٤)

قوله من القسم المقابل ٨/٢٦

أى الّذى شرّه كثير غالب على خيره . (هيدجى/٢٤٤)

وما تماثلا ١٠/٢٦

«الالف» فيه للإطلاق أوللتثنية وفى «ابطلا» للتثنية . (سبزوارى ١١٦)

لزوم ذينك ١١/٢٦

أى ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجّح . (هيدجى ٢٤٤)

وجود ذين ١١/٢٦

أى القسمين . (هيدجى ٢٤٤)

ولم يحتجّ إلى دليل ١٣/٢٦

كيف وبأدنىٰ التفات يعلم أنّه يلزم من فرض وجوده الخُلف، لأنّ الوجودكما علمت طرد العدم وعين النّور والمرغوبيّة والخيرفلم يكن مافرض شرّا محضا محض الشرّ . (سبزوارى ١١٦)

وقد حکموا ببداهة هذه المسئلة ۱۳/۲۶

أی مسئلة الوجود خیر والشّرّ عدم، فاخطأ من قدح فی‌حقهم بأنّهم قنعوا بالأمثلة ولم یبرهنوا المسئلة مع شموخها ومهمیّتها فی التوحید، والأمثلة مثل ان قالوا فی القتل قدرة القاتل ودرکه وحرکة یده وحدّة سیفه وقبول عضوالمقتول ولینه وغیر ذلک من‌الأمور الوجودیّه کلّها خیرات إنّما الشّرّفیه عدم حیوة المقتول بل عدم تعلّق روحه بجسده، والبرد المفسد للثّمار من حیث أنّه کیفیّة وجودیّة وقوّة فعلیّة لها مدخلیّة تامّة فی تنظیم العالم الکیانی ومن وسایط جود الوجود الرّبّانی خیر وقبول الثّمرة و اسودادها ونحوها خیرات، والشّرّ عدم حلاوة الثّمرة مثلا وقس علیهما. (سبزواری ۱۱٦)

وقد حکموا ببداهة هذه المسئلة ۱۳/۲۶

أی الحکم بأنّ الوجود خیر محض بالذّات والشّرّ بالذّات هوالعدم ضروریّة جدّا فإن‌کان فیها خفا، فلعدم تحقّق ماهیّة الخیر والشّرّ.

اقول، دعوی‌الضّرورة فی‌کون الوجود خیراً محضاً صعب جدّا لمن لایری لمفهوم الوجود مصداقاً فی الخارج ولم یضع له حقیقة سوی المعنی المصدریّ والمفهوم الانتزاعیّ البدیهیّ فواضح انّ الخیر المطلوب لایکون أمراً اعتباریّا کمانبّه علیه صدرالمتألّهین - قدّس سرّه - . (هیدجی ۲٤٤)

فقد ذکر العـلّامة الشّیرازی ۱٤/۲٦

وهو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسیّ الکازرونی الشّافعی الملقّب بالعـلّامـة عند علمآء العامّة صاحب التّصنیفات الکثیرة، منها: شرح حکمة الإشراق، وشرح قانون الطّبّ، وشرح أصوال ابن الحاجب، وشرح مفتاح السکّاکی، وکان ابوه طبیبا فقرء علیه وعلی‌الشّمس‌الکاتبی، ثمّ سافر إلی‌المحقّق الطّوسیّ - قدّس سرّه - فقرء علیه وبرع ثمّ دخل الرّوم فأکرمه صاحبها وولّی قضاء سیواس وملطیه وقدّم الشّام ثمّ سکن تبریز. (هیدجی ۲٤٤)

ومع ذلك فقد ذكر العلّامة الشيرازيّ ١٤/٢٦

استدلّوا لإثبات خيريّة الوجود بعبارات مختلفة قال فى شرح حكمة الاشراق :

يجب أنّ يعلم انّ الشّرّ لاذات له بل الشّرّ عدم ذات أوعدم كمال لذات ، وما يوجد شرّا إنّما هو لأفضائه إلى عدم ما إذ لو كان موجودا وما فوت شيئاً على غيره فليس شرّا لغيره ولا لنفسه أيضا ، لأنّ وجود الشّيء لايقتضي عدمه ولاعدم شيء مما يكمّله، ولو اقتضى الشّيء عدم بعض كمالاته لكان الشّرّ ذلك العدم لاهو، على انّ اقتضاء ذلك غير معقول فانّ الأشياء طالبة لكمالاتها لامقتضية لعدمها من حيث هى كمالات ، ويلزم من ذلك انّ الشّرّ لوكان موجودا لما كان الشّرّ شرّا وإلّا لكان إمّا شرّا لنفسه أولغيره وليس فليس، والاصبع الزّائد إنّما تؤخذ شرّا لأنّها تبطل هيئة مستحسنة» انتهى .
(آملى ٤٥٦/١)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ١٧/٢٦

إشارة إلى مقالة الثنويّة حيث يقولون بأنّ صانع العالم اثنان : الأوّل خالق الخير، والثانى خالق الشرّ، فخالق الخير يزدان وخالق الشّرّ اهْرِ مَنْ وهو عبارة عن ابليس لعنه الله .

وقيل الأوّل النّور والثّانى الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما، واستدلّوا عليه بأنّ الفاعل الواحد يمتنع أن يكون خيراً وشريراً بالذّات لأنْ ذاته إن اقتضى الخير ينبغى أن لايكون شريراً وإن اقتضى الشّرّ ينبغى أن لايكون خيراً . (هيدجى ٢٤٤)

فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن ١٧/٢٦

وهم الثّنويّة القائلون بوجود إلهين فاعلين فاعل الخير وفاعل الشّرّ استنادا إلى انّ فى العالم خيراوشرّ اومبدء الخير لايعقل أن يصدر منه الشّرّ لأنّه محض الخير وصرف السّلام الرّحيم الغنّى عن العالمين «از مبدء خير جز نكوئى نايد» . وقالوا انّ مبدء الخير هويزدان ومبدء الشّر اهرمن ، وعن بعضهم التّعبير عن مبدء الخير بالنور وعن مبدء الشّرّ بالظلمة . وقال بعضهم بقدمها، و عن بعضهم ان فاعل الشّرّ مخلوق فاعل الخير، وقال بعضهم النّور حيّ قادر حسّاس درّاك ومنه تكون الحركة والحيوة ، والظلمة ميّت جاهل عاجز جماد موات لافعل له ولا تمميز وانّما يقع الشرّ منه طبعاً . (آملى ٤٥٧/١)

وأمّا على مشرب ارسطو ٢٠/٢٦

ويقال انّه تفاخر بهذا الدّفع وذلك، لأنّ ما هو مناط الشّبهة من تقسيم الوجود إلى الخير والشّرّ جعله مناط الدّفع ومع ذلك مشرب افلاطون أعذب كما لايخفى[١] .
(سبزواری ١١٦)

لا يليق بالحكيم اهمالها ٢١/٢٦

فالنّار لايهمل إيجادها بمجرّد الشّرّ القليل الّذی لايعبأ به مع تلك الخيرات الّتی لاتُعَدّ ولاتحصى[١] ، على أنّها من حيث كونها مؤدّية إلى تلك الشّرور القليلة مجعولة بالعرض ومن حيث كونها ملزومة للخيرات المتكاثرة مجعولة بالذّات ، ولذا قالوا : «انّ الشّر مجعول فی القضاء الإلهی بالعرض» ، فالنّار جعلت بالذّات للانتفاعات المعلومة لا للاستضرار الجزئیّ إلّا بالعرض ، والوهم جعل بالذّات لادراك المحبّة الجزئيّة من الصّديق والعداوة الجزئيّة من العدو مثلاً لاللخوف من الميّت أو للخوف من عدم وصول الرّزق إلّا بالعرض وقس عليهما الباقی (سبزواری ١١٦)

فایّ حاجة الى مبدء على حدة ٢٢/٢٦

على أنّ الخيّر ان قدر على دفع شرّ الشّرير ولم يفعل لم يكن خيّراً لأنّ الرّضاء بالشّرّ شرّ، و إن لم يقدر عجز والعاجز منحطّ عن درجة الالوُهيّة ، وهم فرق كثيرة مختلفة فی آرائهم منها المانويّة والمزدكيّة والدّيصانيّة وغيرهم . (هيدجی ٢٤٥)

انّ الشّرور أعدام ملكات لها حظّ ضعيف من الوجود ٤/٢٧ هذا[١]

إن قلت : فعلى هذا فيعود المحذور على مسلك افلاطون ، إذ يقال حينئذٍ الموجود الضّعيف الّذی له حظّ ضعيف من الوجود موجود ومجعول بالغير أزلاليس بواجب الوجود قطعاً فحينئذ يقع السؤال فی أنّه كيف صدر عن منبع الخير المحض .

قلت : هو مجعول بالعرض بمعنى أنّ له واسطة فی العروض لا انّ له واسطة فی الثّبوت فقط وانّ المجعول بالذّات هو موضوعه ويسند إليه المجعولية من قبيل وصف الشّیء بحال متعلّقه ، وهذا بخلاف مسلك الارسطو فانّه على مسلكه مجعول بالحقيقة

لابالعرض والمجاز لكنّه صار مجعولاً حقيقة بالتّبع . (آملى ٤٥٨)

ولا شريك له مطلقا ٨/٢٧

أى فىالوجود والإلهيّة . (هيدجى ٢٤٤)

إنّه الأحد ٩/٢٧

ومعنى الأحد هو البسيط الّذى لايعتريه شائبة التّركيب أصلا بأقسامه الأربعة المذكورة فىالكتاب . (آملى ١/٤٦٠)

فعنوان الجزئيّة ينافىالحمل ١٦/٢٧

لأنّ الجزء ينافى الكلّ فى الوجودين ومناط الحمل هوالاتّحاد فى الوجود وأيضا ينافى اعتبارها لابشرط . (هيدجى ٢٤٥)

فعنوان الجزئية ينافى الحمل ١٦/٢٧

إذ المعتبر فىالحمل ملاحظة الأجزاء لابشرط، بأن يلاحظ كلّ واحدة كأنّها عين الأخرىٰ، ولحاظ الجزئيّة هواعتبارالأجزاء بشرط لا، فلحاظ الجزئيّة منافية مع الحمل ولكن مع ذلك يصحّ التّعبير بالأجزاء الحمليّة بجعل الأجزاء مشيرة إلى ذواتها المعتبرة على نحوالّلا بشرط ولكنّه لايخلو عن التّكلّف، ولهذا قال بأن التّعبير بالاجزاء الحديّة أولى ولم يقل هوالصّواب . (آملى ١/٤٦٠)

أعنى المادّة والصّورةالذّاتيّتين ١٧/٢٧

قد مرّ فىمباحث المهيّة انّ الجنس محتاج إلى الفصل فىوجوده الخارجىّ والذهنىّ بخلاف النّوع بالقياس إلىالعوارضالمشخّصة حيث انّه متوقّف عليها فىوجودهالخارجىّ فقط. ومعنىهذهالعبارة هوانّ الجنس فى تحصلّه يحتاج إلى الفصل، ومعنى كونه متحصّلا بالفصل انّه فى الإشارة العقليّة وفى رتبة تعقّله لايتعقّل إلّا بالفصل، فوجوده الذّهنىّ هوالوجود المنغمر الفانى فى أنواعه الذّهنية، فالحيوان الجنسىّ مثلا وجوده فى الذّهن هو وجوده المتّحد مع وجود الإنسان والفرس وغيرهما فى الذّهن والحيوان الملحوظ فى الذّهن منفكّا عن وجود الفصل بل من حيث هوحيوان ليس جنسا لما تحته من أنواعه بل انّما هو نوع متحصّل منالأنواع، وإن شئت فقل انّه بهذا الّلحاظ مادّة عقليّة كما انّ الفصل

الملحوظ بالانفراد يكون صورة، إذ الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورّة على نحو اللّا بشّرط وبشرط لا، فذات الحيوان من حيث هو لا جنس ولامادّة بل هو نوع متحصّل من الأنواع وهو باعتبار اللّابشرطيّة جنس وباعتبار بشرط اللّائيّة مادّة. (آملى ١/٤٦١)

وإما أن تعتبر فى الذهن بشرط لا ١٧/٢٧

فهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة، وذلك لأنّ الجنس وجوده منغمر فى وجودات الفصول فإنّ فيها عيناً أو ذهنا، فوجوده الذّهنىّ هو الوجود المنغمر الفانى فى أنواعه الذهنيّه مثلاً وجود الحيوان الجنسىّ فى الذّهن هو وجوده المتّحدّ بوجود الإنسان والفرس والبقر وغيرها الّتى فى الذّهن، فالحيوان الملحوظ فى الذّهن فقط والنّاطق الملحوظ فيه فقط ليسا جنسا وفصلا إنّما هما مادّة وصورة ذهنيّتان. (سبزوارى ١١٧)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

بأن يصحّ أن يقال فى كلّ جزء منها: «اين هو من صاحبه»؟. (هيدجى ٢٤٥)

متباينة فى الوضع ١٨/٢٧

المراد بالوضع هيٰهنا هو الإشارة الحسّيّة، ومعنى تباين الأجزاء كون الإشارة بكلّ منها غير الإشارة إلى الآخر. (آملى ٤٦١)

اعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

على ما هو المرضىّ عنده من أن التّركيب بينهما انضمامى خلافاً للسيّد السنّد و وصدر المتألّهين كما قال فى مبحث الماهيّة:

إنّ بقول السّيد السّناد تركيب عينيّة اتّحادىّ

. (هيدجى /٢٤٥)

اعنى المادة والصّور الخارجيّتين ١٩/٢٧

كون المركّب من المادّة والصّورة الخارجيّتين مثالا للمركّب من الأجزاء المتعدّدة الوجود مبنىّ على كون التّركيب منهما انضمامياً على حسب ما ارتضاه المصنّف فى مبحث المهيّة خلافاً للسيّد السّند القائل بكونه اتّحادياً وهو مختار صدر المتألّهين أيضا.
(آملى ١/٤٦١)

ثمّ أشرنا إلى البرهان ٢٧/٢٠

وحاصله انّه لوكان الواجب تعالى[1] مركّباً من الأجزاء فإمّا يكون أجزائه واجبة أوممكنة أومختلفة ، والكلّ محال . وكونه مركّباً من الأجزاء محال . أمّا استحالة الأوّل أعني كون أجزائه واجبة فلوجوه :

الأوّل ، انّه متوقّف على تعدّد الواجب الّذى ثبت استحالته ، فواحديّته دليل على أحديّته بمعنى عدم تركّبه من الأجزاء الواجبة .

الثّاني ، انّه خلف بمعنى انّه يلزم من فرض واجب واحد مركّب من أجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركّب بل تعدّد واجب الوجود الّذى كلّ واحد منها بسيط .

الثّالث ، انّه على فرض تحقّق المركّب الحقيقيّ أيضا يكون ذاك المركّب محتاجاً فى وجوده إلى تلك الأجزاء الواجبة لتغاير وجوده مع وجوداتها ذهناً وخارجاً كما هوالحكم بالنّسبة إلى وجودى الجزء والكلّ ، والمحتاج إلى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركّب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً إلى واجبات متعدّدة وهوخلف .

الرّابع ، انّه يلزم منه وجود واجب بسيط و هو أجزاء الواجب المركّب فليس الواجب بما هو واجب مركّب بل بعض واجبي الوجود مركّب وبعض منه بسيط .

وأمّا الثّاني أعني كون الأجزاء كلّها ممكنة فلوجهين :

الأوّل ، انّ المركّب من الممكن محتاج إليه فيكون ممكنا محتاجاً إلى الممكن فيكون أسوء حالا من الممكن المحتاج إلى الواجب .

الثّاني ، انّ تلك الأجزاء الممكنة إمّا موجودة بالواجب المركّب منها أوبغيره ، وكلاهما محال للزوم الدّور على الأوّل حيث انّ الواجب المركّب منها يتوقّف تحقّقه على تحقّقها ، والمفروض توقّف تحقّق الأجزاء عليه وعدم ما يتوقّف عليه الأجزاء على الثّاني لاستحالة أن تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدّور أوالتّسلسل وعدم واجب آخر حتّى يكون هوالموقوف عليه .

و أمّا الثّالث ، أعني كون الأجزاء مختلفة فى الوجوب والإمكان فللزوم محذور

كونها واجباً فى الواجب منها وممكنا فى الممكن منها . (آملى ١/٤٦٣)

لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

جواب «إذا فرض» . (هيدجى ٢٤٦)

وهذا ما ادّعيناه من التّلازم

وهوتعدّدالواجب . (هيدجى ٣٤٦)

هذا إذاكانت حديّة تحليليّة ٦/٢٨

وهذا أيضاً محذور شديد بل الحاجة فى مرتبة قوام الذّات أمحل من الحاجة فى مرتبة خارجة منه ، فلا وجه لقول المحقّق اللّاهيجى انّه لايلزم الحاجة على فرض وجود الأجزاء الحمليّة لاتّحاد الجنس والفصل وجودا مع أنّ مرتبة التّقرّر متقدّمة عنده على مرتبة الوجود بالتّجوهر . (سبزوارى ١١٧)

وذلك محذورآخر ٦/٢٨

أى لُزوم احتياج الواجب ودليل آخرعلى بساطته تعالىٰ هوانّ الواجب قد علمت انّه حقيقةانيّة محضة فلاماهيّة له ، وكلّ مالا ماهيّة له لاجزء له لاذهنا ولاخارجا . وأيضاً لوكان للواجب أجزآء حدّية عقليّة فلا يخلو إمّا أن يكون جميعها أوبعض منها حقيقة الوجود أوليس كذلك ، وعلى التقادير يمتنع الحمل وذلك خرق الفرض . (هيدجى ٢٤٦)

على وجه آخر ١٠/٢٨

بأن يفرض الواجب انّه غنّى كما فرض فىالصّورة الأولىٰ أنّه واحد . (هيدجى ٢٤٦)

كلّ ما فى الشّهادة ٥/٢٩

كما قلت: بلورأوّل عالم وشهادت وغيب | كه بوخومدور بوسوزده شبهة و ريب
كلّما فى الشّهود من صور | كلّها آيةٌ لما فىالغيب. (هيدجى٢٤٦)

بالسّلب والثّبوت ١٠/٢٩

فىالأسفار: الصّفة إمّا إيجابيّة ثبوتيّة أوسلبيّة تقديسيّة وقد عبّرالكتاب عنهاتين بقوله: «تبارك اسْمُ رَبِّكَ ذِى الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» فصفة الجلال ما جلّت ذاته من مشابهة الغير ، وصفة الاكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت، والاولى سلوب عن

النّقائص والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالىٰ . والثّانيّة تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحيوة وإضافيّة كالخالقيّة والرّزاقيّة والتقدّم والعليّة . وجميع الحقيقيّات يرجع إلى وجوب الوجود أعنى الوجود المتاكّد ، وجميع الإضافيّات يرجع إلى إضافة واحدة هى إضافة القيّوميّة ، هكذا حقّق المقام و إلّا فيؤدّى إلى انثلام الوحدة وتطرّق الكثرة إلى ذاته الأحديّة تعالىٰ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيراً . (هيدجى ٢٤٦)

ويقال لنعوته السّلبيّة صفات الجلال ١١/٢٩

لتجليله بأنّه المترفّع عن التّركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة بل المهيّة والنّقص حيث يقال انّه ليس بمركّب وليس بجوهر وليس بعرض وليس بجسم وليس له مهيّة ، وبالجملة ليس له نقص بوجه من الوجوه . وأمّا الثّبوتيّة فهى لكونها وجوديّة جماله ، فجماله تعالىٰ علمه وقدرته وغيرهما ، وبالجمله هو الحيّ العليم المريد القدير السّميع البصير المتكلّم .

وهذه أئمّة الأسماء الحسنىٰ عند العرفاء ويعنون لكلّ من الصّفات السّبع الّتى هى مباديها فصل ويبحث عنها فى علم الكلام أيضاً . (سبزوارى ١١٧)

ونحوها ١٦/٢٩

كمحبّة ذاته لذاته وإرادة ذاته لذاته وعشق ذاته ونوريّة ذاته لذاته .

(سبزوارى ١١٧)

بالمعنى الاعم ١/٣٠

أى حامل القوّة محلّا كان أو موضوعا أو متعلّقا . (سبزوارى ١١٧)

لزم كون الذّات نسبة اعتباريّة ٨/٣٠

إذا المفروض أنّ الصّفة الإضافيّة المحضة محض الإضافة وهى نسبة اعتباريّة عين الذّات والذّات عينها فظهرت الملازمة ، و بطلان اللّازم أظهر . وإنّما كانت مع اعتباريّتها صفة زائدة إذ يصفه العقل بها كما إنّ الأبوّة مع كونها نسبة اعتباريّة يوصف زيد بها بل يوصف بالكليّة والنوعيّة ونحوهما باعتبار ذاته وذاتيّة المشركتين مع كونها من المعقولات الثّانيّة . (سبزوارى ١١٧)

لكن مباديها ٩/٣٠

إشارة إلى ما قاله الشّيخ المتألّه شهاب الدّين المقتول إنّه لايجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيّات فيه ، بل له إضافة واحدة هى المبدئيّة يصحّح جميع الإضافات كالرّازقيّة والمصوّريّة ونحوهما ولاسلوب فيه كـذلك ، بل لـه سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان فإنّه يدخل تحته سلب الجسميّة والعرضيّه وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجريّة والمدريّـة عنه و إن كـانت السّلوب لاتتكثّر عن كلّ حال . (هيدجى ٢٤٧)

لقوميّة ٩/٣٠

القيّوميّة فى اصطلاح الحكماء تستعمل بمعنيين : أحدهما مبالغة القيام بالذّات، وثانيهما المقوّميّة الوجوديّة العينيّة وهذا هو المراد هيٰهنا . (سبزوارى ١١٨)

وهما ليسا مسلوبين عنه ١٦/٣٠

أى سنخ الوجود مثلاً ليس مسلوبا ، وأمّا الوجود المحدود بما هو محدود فهـو مسلوب كما قلنا بعد ذلك وذلك الحدّ وأمّا سنخ الوجود وأصل الكمال فلوسلب عنه لزم التّركيب فى ذاتـه من الوجود والعدم و[سلب] الكمال بخلاف سلب السّلب فإنّه إثبات ولاينافى البساطة . (سبزوارى ١١٨)

يعنى سلوبه تعالى يرجع ١٩/٣٠

فلواعتقد انّه تعالىٰ ليس بمحتاج أوليس بناقص لكفى فى المعرفة بسلوبه كما فى إضافاته وثبوتيّاته، لكن اين المعرفة التفصيليّة من الإجماليّة «وكلّ ميسّر لماخُلق له» . (سبزوارى ١١٨)

هى الوجوب ٢١/٣٠

إن قلت : الوجوب ليس صفة إذ الوجوب الذّاتى ذاته .

قلت : صفتيّة أيّة صفة كانت باعتبار مفهومها لا باعتبار وجودهـا الّذى هو وجود ذاته، فذاته تعـالىٰ هو الوجود البحت البسيط كما قلنا والوجوب إلى الوجود الشّديد الغير المتناهى، فالوجوب باعتبار العنوان وانّه تعيّن فى الوجود البحت صفة واعتبار الوجود

سابق على اعتبار الوجوب . (سبزوارى ١١٨))

الغير المتناهى عدّة ٢٢/٣٠

أى فى عدّة الآثار والأفعال . (هيدجى ٢٤٧)

إذا ذاته مطابق للحمل ١/٣١

قال صدر المتالّهين فى موضع من الأسفار إنّ معنى عينيّة الصّفات عند محقّقى الحكمآء هوعبارة عن كون وجوده تعالىٰ فى مرتبة ذاته مع قطع النّظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفيّة أو حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلكك الصّفات ، لا بأن يكون فى اتّصافه بشىء منها مفتقر إلى عروض هيئة كما فى حمل الأبيض على الجسم ، ولا إلى معنى سلبىّ كحمل الأعمىٰ علىالإنسان ، أو معنى نسبىّ كحمل الفوقيّة على السّماء ، أو تحقّق الذّات بصدورها عن الجاعل كما فى حمل الذّاتيّات على الموضوع ، أو تعلّق بالجاعل كما فى حمل الوجود على ماهيّات الممكنات. (هيدجى ٢٤٧)

بيانه انّ ذاته تعالى لابدّ أن يكون بذاته ٢/٣١

إشارة إلى أنّ معنى قولنا : « ذاته مطابق للحمل » انّه «ينبغى أن يكون ذاته ... » أوإلى انّ معنى عينيّة الصّفات للذّات انّ ذاته بذاته بلاحيثيّة تقييديّة وتعليليّة مصداق لحمل مفاهيم الصّفات لا انّ مفاهيمها عين الذّات ولا انّ اتّحاد الصّفة معه كاتّحاد موجودين (سبزوارى ١١٨)

كان الخلوّ إمكانا ٥/٣١

جوب «لو» . (هيدجى ٢٤٧)

والامكان إن كان ٥/٣١

إبطال للّلازم لأنّ الإمكان إن كان ذاتيّا فموضوعه الماهيّة ، و إن كان استعداديّا فموضوعه المادّة ، وليس له تعالىٰ ماهيّة ولامادّة ، وقد سبق انّ عروض الإمكان للماهيّة بتحليل من العقل وتعمّله حيث يلاحظها مقطوعة النّظر عن اعتبار الوجود والعدم فيصفها بسلب الضّرورتين ، وامّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضّرورتين أو الامتناعين. (هيدجى ٢٤٧)

لكن لاماهيّة للواجب ٥/٣١

لأنّ کلّ ذی ماهیّة معلول . (هیدجی ۲۴۸)

موضوعه الامر الواقعی ۷/۳۱

لا التّعمّلی التّحلیلی لأنّ الاستعداد من الأمور المتحقّقة فی الأعیان لابدّ من محلّ موجود . (هیدجی ۲۴۸)

وحامله مادّة ۷/۳۱

الّتی جهة القبول راجعة إلیها دائماً . (هیدجی ۲۴۸)

لکونه بسیطا ۱۳/۳۱

إن قلت : ألیس فیه تعالی حیثیّة الذّات غیر حیثیّة سلب الصّفات منه تعالی وهما غیر الحیثیّة الحاصلة من الإضافات فکیف یکون بسیطاً من کلّ الوجوه ؟ .

قلت : أمّا سمعت أن لا اضافة إلّا واحدة وهی القیّومیّة الوجودیّة ولا سلوب فیه إلّا سلب واحد یتبعه جمیعها وهو سلب الاحتیاج الّذی هو معنی سلبیّ ، أیضاً فسلب السّلب إثبات فصارت الصّفات مطلقا منحصرة فی الثّبوتیّة الّتی عین ذاته البسیط فهو فی غایة البساطة . (هیدجی ۲۴۹)

کما کانت الکلّ متّحدة مع ذات الموصوفة بها ۱۶/۳۱

کما قلتُ :

بدان آنچه نیکو و زیباستی — سراسر در او هست بی کاستی
همانا مپندار افزودگی — گمانت نباشد در او جُزیکی
در این کیش چون خار در گلشن اند — گُروهی که رای جدائی زنند

أعنی الاشاعرة . (هید جی ۲۴۸)

لا مفهوماً ۱۷/۳۱

کما ظنّ کثیر من العقلاء انّ معنی کون صفاته تعالی عین ذاته هو انّ معانیها و مفهوماتها لیست متغایرة بل کلّها ترجع إلی معنی واحد ، ویفهم من کلّ منها ما یفهم من الآخر ، فلا فائدة فی إطلاق شیء منها بعد اطلاق احدها ، وهذا ظاهر الفساد و مؤدّ إلی التّعطیل والإلحاد . (هیدجی ۲۴۸)

حتّى تكون الفاظاً مترادفة وهو باطل ١٧/٣١

وذلك لأنّ مفاهيم تلك الصّفات معلومة بحسب اللّغة والعرف العامّ والخاصّ وكنه ذاته تعالىٰ غيرمعلوم فلا يكون المفهوم منها عين المفهوم من الذّات ، ضرورة انّ المعلوم مغاير مع غيرالمعلوم ، وإنّه لوكانت مترادفة مع الذّات للزم أن يكون حملها على الذّات أوليّاء غير مفيد مع أنّه شايع مفيد ، وأن يفهم من حمل أحدها على الذّات ما يفهم من حمل الأخرىٰ عليه مع أنّه ليس كذلك ، و أن يكون الاعتقاد بثبوت إحديهما له تعالىٰ عين الاعتقاد بثبوت ما عداها ممّا يرادفها وهو ضروريّ البطلان ، فمن بطلان التّوالى بأسرها يستكشف بطلان المقدّم وهو ترادفها بحسب المفهوم . (آملى ١/ ٤٦٨)

هذا تنظير للمقام ١٨/٣١

أى لمقام جواز انتزاع مفاهيم متخالفة عن ذات واحدة . (سبزوارى ١١٩)

ولايمكنك أن تقول ٢/٣٢

فى الجواب إنّى وان كنت واحداً بالشّخص والعدد الّا انّ لى جهات كثيرة و حيثيّات عديدة كالجوهريّة والجسميّة والحسّ والنّطق و غيرهما فلا يكون مصداق المفاهيم واحداً . (هيدجى ٢٤٨)

من جهة واحدة ٦/٣٢

إذلاجهة أخرىٰ فيه لفرضه واحداً بسيطا . (هيدجى ٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

يعنى الوجود المحض المجرّد عن المجالى والمظاهر أى الوجود بشرط لا . (هيدجى ٢٤٩)

فصرف كون ٩/٣٢

المراد بصرف الكون هو صرف الوجود المعبّر عنه بالوجود بشرط لا الّذى هو الحقّ - جلّ شأنه - ، والمراد بكونه ظاهراً بذاته انّ اضافته إلى الظّهور بيانيّة بمعنى أنّه ذات هوعين الظّهور لا انّه ذات ثبت له الظّهور بحيث يكون هوشيئاً والظّهور الثّابت له شيئاً آخر طارياً عليه فهو حينئذ ظهور . ولمّا كان قائما بذاته فهوظاهر كما انّ البياض لو كان

قائما بذاته کان أبیض. و إنّما قیّد ابیضیّة البیاض بکونه قائما بذاته لاشتراط کون الشّیء نعتا لنفسه علی قیامه بذاته فإنّه لوکان قائما بغیره لکان حاصلا لغیره لا لنفسه، فیکون حینئذ نعتا لغیره الحاصل له لا لنفسه. (آملی ۴۶۹/۱)

لوکان قائما بذاته ۱۰/۳۲

إشارة إلی جواز کون الشّیء نعتاً لنفسه إنّما هو علی تقدیر قیامه بذاته، فلوکان قیامه بغیره لکان نعتا للغیر وحاصلاً له لا لنفسه. (هیدجی ۲۴۹)

إلاانّ شعاع النّور المعنویّ ۱۴/۳۲

المراد بالأنوارالقاهرة هوالعقول وبالأنوارالاسفهبدیّة هوالنّفوس النّاطقة العلویّة وغیرها. وفی قوله: «وهی حیّة عالمة ناطقة» إشارة إلی البرهان علی کون إفاضة النّور المعنویّ من الوجود بالشّعور والمشیّة وذلک لأنّ المفاض منه إذا کان حیّا عالما ناطقا فالمفیض یجب أن یکون کذلک بالطّریق الأولی و إلّا یلزم أن یکون معطی الشّیء فاقده، و إذا ثبت انّه فیّاض بالشّعور والمشیّة فقد ثبت انّه قادر لأنّ القدرة هی الإفاضة بالشّعور والمشیّة. (آملی ۴۶۹/۱)

إلی الأنوار العرضیّة ۱۵/۳۲

بسکون الرّاء. (هیدجی ۲۴۹)

بخلاف العرضیّ ۱۵/۳۲

بفتح الرّاء. (هیدجی ۲۴۹)

والحیّ درّاکاً وفعّالاً ۱۶/۳۲

أی الحیّ هو الدّرّاک الفعّال بمعنی القدر المشترک بین الدّرّاک بالـدّرک اللّمسی الانفعالی کما فی الخراطین وهو أنزل مراتب الأحیاء وبین الدّرّاک بالعلم الحضوریّ الفعلیّ وهوأعلی مراتبهم، وکذا بین الفعّال بنحو الحرکة الإرادیة کما فی الأنزل وبین الفعّال بنحو الإبداع کما فی الأعلی[1]. (سبزواری ۱۱۹)

والحیّ درّاکاً وفعّالاً بدا ۱۶/۳۲

أى الحىّ كما ذكره فى الحاشية هوالدرّاك الفعّال لكنّ الدرّاك بالمعنى القدر المشترك بين الدرك اللّمسى الانفعالى كما فى أنزل مراتب الحيوان كالخراطين الّتى ليست حيوانيّتها إلّا بالدرك اللمسى فحسب وبين الدرك بالعلم الحضورىّ الفعلىّ وهوأعلى مراتب الإدراك. والفعّال بالمعنى القدر المشترك بين الفاعل بنحو الحركة الإراديّة كما فى أنزل مراتب الفاعلين وبين الفعّال بنحو الإبداع كما فى الأعلى منها. أمّا انّ صرف الوجود درّاك فلظهور ذاته لذاته لما عرفت من كونه ظهوراً وظاهراً. وأمّا انّه فعّال فلكون إفاضة الشّعاع لازمة له لكونه نوراً والنّور فيّاض بالذّات. وقال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - انّه درّاك أى مدرك لما يفعله، وفعّال أى فاعل لما يدركه، وكلّ مدرك فعّال لما يدركه، وكلّ فاعل درّاك لما يفعله. (آملى ١/٤٧٠)

لأنّ العلم انكشاف الأشياء ١٩/٣٢

هذا تعريف مطلق العلم الجامع بين الحضورىّ والحصولىّ إلّا أنّ الحضورىّ هو انكشاف الشّىء وظهوره بنفسه بين يدى العالم وله أنحاء، وأشدّ أنحائه علم المجرّد القائم لذاته بذاته الّذى هو عبارة عن عدم اغتياب ذاته عن ذاته، والحصولىّ هو انكشاف الشّىء و ظهوره بصورته لدى العالم. (آملى ١/٤٢٩)

فهو أى النّور الحقيقىّ والهويّة الصّرفة ٢٠/٣٢

وهو الوجود الصّرف والمأخوذ على نحو بشرط لا والمجرّد عن جميع المجالى وهو علم لكونه ظهوراً وظاهراً لنفسه. (آملى ١/٤٧٠)

والهويّة الصّرفة ٢٠/٣٢

إشارة إلى أنّ المراد بـ«هو» ما اصطلح عليه أهل المعرفة أنّهم يعبّرون عن المسمّى وغيب الغيوب والحضرة الأحديّة. (هيدجى ٢٤٩)

وقس على صحّة كونه ٢١/٣٢

الضّمير راجع إلى الـ«هو». (هيدجى ٢٤٩)

سائر الأوصاف له ٢١/٣٢

أی الأوصاف الّتی للـ«هو» . (هیدجی ۲۴۹)

وقس علی صحّة کونه ۲۱/۳۲

ضمیر کونه یرجع إلی «هو» الّذی ذکر فی المتن وهو اسم للنّور الحقیقیّ والوجود الصّرف . (آملی ۱/۴۷۰)

لهذا الأوصاف ۲۱/۳۲

أی للاوصاف المذکورة من القدرة والحیوة والعلم . (آملی ۱/۴۷۱)

فالإرادة هی الرّضا بالمراد ۲۲/۳۲

کما سیأتی عند قول المصنف :

رضائه بالذّات بالفعل رضا وذا الرّضا إرادة لمن قضیٰ

فإرادته تعالیٰ عین رضاه بفعله الّذی هو عین رضائه بذاته الّذی هو عین ذاته، و عشقه بذاته أیضاً مستتبع لعشقه بآثاره من حیث کونها آثاره، إذ الحبّ بالشّیء لاینفکّ عن الحبّ بآثاره من حیث هی آثاره وعشقه بذاته عین ذاته . (آملی ۱/۴۷۱)

والعشق بذاته ۲۲/۳۲

لأنّه عین العلم والخبرة والطّلب کما انّه من حیث کونه عین الخیر ومحض الحسن والبهاء عین المعشوقیّة والمطلوبیّة . (سبزواری ۱۱۹)

والوجود الّذی هو المعروفیّة ۲۳/۳۲

مراده ـ قدّس سرّه ـ انّ للتّکلم کسائر صفاته مرتبتان :

الأولیٰ، التّکلّم الذّاتی أعنی ما یکون کلامه عین ذاته وفی مرتبة ذاته لکون ذاته تعالیٰ أعنی المکنون الغیبی والسّرّ المصون المعبّر عنه بالوجود بشرط لا إظهاراً و إعراباً بذاته لذاته، والتّکلّم علی ما قاله هو الإعراب عمّا فی الضّمیر وهو فی مرتبة ذاته دالّ علی ذاته لذاته کما دلّ علیه : «یا من دلّ علی ذاته بذاته» وقوله تعالی: «شهدالله انّه لااله الا هو».

الثّانیة، التّکلّم الفعلیّ أعنی إظهار فعله الّذی هو الوجود المنبسط عن ذاته وإعرابه عنه، إذ فعله الّذی هو الوجود المنبسط عین المعروفیّة لاذات ثبت له المعروفیّة (آملی ۱/۴۷۱)

والوجود الّذى هوالمعروفيّة ٢٣/٣٢

إقتباس عن الحديث القدسيّ: «كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن أعرف»، وكيف لايكون معروفيّة ذلك الوجود ظهورالله ونورالله. (سبزوارى ١١٩)

وهوالتكلّم الذّاتى ٢/٣٣

أى الّذى يكون الكلام فيه عين الذّات والدّال عين المدلول كما قال (ص): «يٰا مَنْ دَلَّ عَلىٰ ذٰاتِهِ بذاته». (هيدجى ٢٤٩)

فاجعله مقياسا لما نذكره ٢/٣٣

كالسّمع والبصر والإدراك والأحديّة والواحديّة والصّمديّة وغيرها. ولمّا كان عينيّة الحيٰوة والعلم والنّوريّة والإدراك والقدرة والإرادة والعشق وغيرها من الكمالات للوجود على حسبه مطلبا شامخا فى نفسه ومع هذا موقوفا عليه لعينيّة صفات الواجب تعالىٰ لذاته نذكرلك بيانا شافيا، وإن كان المطلب ذوقيا عيانيّا، واين البيان من العيان؟، إلّا انّ كسرسورة استبعادك ممكن سيّما بهذا البيان الوثيق الأنيق، «والله يهدى إلى سواء الطريق» وهو انّه إذا القيت إليك العينيّة المذكورة لايذهب ذهنك إلى الوجود البديهيّ العنوانيّ كما فهم الامام الرّازى من قول الحكماء انّ الواجب هو الوجود، فاعترض بانّ الوجود معلوم بالبديهة وذاته تعالى غير معلومة وليذهب إلى المعنون ولكن لاتقف فى وجود هذا العالم وصورة الطّبيعيّة ولا فى وجود عالم المثال وصورة المجرّدة تجرّدا برزخيّا بل اطلع إلى وجود عالم الأمر ولااقلّ من الأرواح المضافة والنّفوس النّاطقة، فحينئذ ترى وجود النّفس سيّما إن قلنا لامهيّة لها عين الحيوة والعلم والإرادة والعشق والنّوريّة والقدرة وغيرها من الكمالات، فإنّ علمها بذاتها حضوريّ فهى علم قائم بذاته وعالم ومعلوم لذاتها. وأيضاً نفس الحيوة القائمة بذاتها وهى الحيّة الحقيقيّة والبدن حيّ بالعرض وهى إرادة و محبّة وعشق بذاتها لذاتها بحيث يكون إرادتها ومحبّتها وعشقها لأىّ شيء كان بتبعيّة إرادتها ومحبّتها وعشقها ذاتها، ونور حقيقيّ كما سمّوها نورا اسفهبدا وقدرة على البدن وقواه وتدبيرها. فلوقلت بدل قولك انّ النّفس متعلّقة بالبدن الطّبيعيّ والمثالىّ علم متعلّق أوعشق متعلّق

أو إرادة متعلّقة صدقت ، وإذا رقيت بذهنك إلى الأرواح المرسلة وصاحب الأمر و الخلق كان الأمر أوضح ، وحينئذ صدقت وأذعنت بأنّ الوجود أينما تحقّق ولو فى عالم الفرق وفرق الفرق يدور معه تلك الكمالات بحسبه ، فلما كان الوجود فى العالم المادّى كلا وجود لغلبة الضّعف كان الحيوة والعلم ونحوهما كلا علم ولاحيوة وهكذا . (سبزوارى ۱۱۹)

فاجعله مقياساً ۲/۳۳

يعنى فاجعل ما ذكرناه مقياساً لما لم نذكره من صفاته فى صدقه على صرف الوجود بذاته . (هيدجى ۲۴۹)

ولذلك ترى العرفآء ۲/۳۳

أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من أقسامه يطلقون الاسم على نفس الوجود لا على اللّفظ بل الألفاظ كالعالم والقادر ونحوهما إنّما هى أسماء الأسمآء فى اصطلاحهم .

إعلم انّ الفرق بين الاسم والصّفة عندهم هو انّ الذّات المأخوذة مع كلّ من المعانى الكماليّة يقال لها الاسم ونفس ذلك المعنى هو الصّفة . (هيدجى ۲۵۰)

ولذلك ترى العرفاء ۲/۳۳

هذا من تتمّة البحث عن التّكلّم ولا ربط له بقوله : « فاجعله مقياسا لما لم نذكره » أى ولأجل كون الوجود كلاماً والاسم من اقسام الكلام يطلقون العرفاء الاسم على نفس الوجود الّذى هو المسمّى لا على لفظه الّذى هو الاسم ، فالاسم عندهم هو المسمّى لكن ملحوظاً مع تعيّن من التّعيّنات الكماليّة . فالقادر هو الوجود مع تعيّنه بتعيّن القدرة وهكذا ، فالوجود المتعيّن بتعيّن العلم عندهم اسم والمتعيّن بتعيّن القدرة اسم آخر وهكذا . وأمّا كلمة العالم والقادر ونحوهما فهى اسم للاسم والمسمّى عندهم هو الوجود الصّرف ملحوظاً بلا تعيّن اصلا . (آملى ۱/۴۷۲)

والاشعرى ۷/۳۳

قال ابوالحسن شيخ الأشاعرة إنّ لله تعالىٰ معان قائمة بذاته هى العلم والقدرة والارادة والحيٰوة والكلام والسّمع والبصر ، وبطلانه واضح لأنّ هذه إن كانت واجبة

لذواتها لزم تعدّد الواجب وقد مرّ بطلانه ، وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لـزم أن يكون الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل كـما مرّ ، فظهر بطلان قول التّفتازانى فى شرح العقآئد النّسفيّة : « ولا استحالة فى تعدّد الصّفات القديمة وإنّما المستحيل تعدّد الذّوات القديمة ». (هيدجى ۲۵۰)

وإلزامهم بالقدماء الثّمانية مشهور ۸/۳۳

والأشاعرة يجيبون عنه تارة بأنّ الممتنع هو الذّوات القديمة المتعدّدة لا الصّفات القديمة ، وأخرىٰ بأنّ صفاته تعالى لا هو ولا غيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يغايره .
(آملى ۴۸۲/۳)

أى ذاتة نايبة مناب الصّفات ۹/۳۳

فالعلم مثلا يترتّب عليه الإحكام والإتقان ، ولذا استدلّ بهما عليـه فى التّجريد حيث يقول : « والإحكام والإتقان واستناد كلّ شىء إليه دلائل العلم ، وهما أى الإحكام والإتقان مترتّبان على ذاته تعالى من غير أن تكون فيه صفة العـلم ، فذاته تعالى تقوم مقام العـلم ، وحدوث العالم مثلا المترتّب على القدرة مترتّب على ذاته تعالىٰ من غير أن تكون له صفة موسومة بالقدرة ، ومختاريّة الفعل المترتّبة على العلم والمشيّة والقدرة مترتّبة على نفس ذاته بلا واسطة علم ومشيّة وقدرة وهكذا فى سائر الصّفات» . (آملى ۴۷۲/۱)

وبالحقيقه هم نافون للصّفات ۱۱/۳۳

وإطلاقها عليه تعالى مجاز لا حقيقة ، والقول بالتّشبيه خير من هذا التّعطيل وعندنا صفاته الذّاتية حقّ الصّفة و إطلاق الصّفة على الذّاتى شايع عندهم فيقال على المهيّات إنّهـا صفات ذاتيّة للوجودات الخاصّة . والمتكلمون أيضاً يطلقون الصّفة النّفسيّة على مهيّة الشّىء ، والمنطقيون أيضاً يطلقون الوصف العنوانى على ذات الموضوع و جزئه وعارضه . (سبزوارى ۱۲۰)

وبالحقيقة هم نافون للصّفات ۱۱/۳۳

لكون سلب تلك الصّفات حينئذ عنه تعالى بالحقيقة واتّصافه بها بالمجاز ، وقياس ذلك ما إذا رفع طبيب الحرارة الغريبة عن مزاج محرور المزاج ببارد مبرّد ، أو مؤمن بدعاء

مستجاب، أو ولیّ بهمّة عالیة الّتی یخلق بها ما یشاء بإذن الله، فکلّ من المبرّد والدّعاء والهمّة فاعل للتّبرید فی المزاج لکن مع اتّصاف المبرّد بکونه مبرّدا دون الدّعاء والهمّة، فالدّعاء مثلا یفعل التّبرید بنفس ذاته من غیر أن یکون فیه صفة المبرّدیّة بخلاف البارد المبرّد، والبرودة مسلوبة عن الدّعاء والهمّة وإن کان فعل التّبرید حاصلا منهما علی أتمّ ما یمکن أن یکون لمشابهتهما فی الفعل بمشیّة الله سبحانه الّذی «إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون» دون الفاعل الطّبیعیّ. (آملی ۱/۴۷۳)

ولم یتفطّنوا أنّ حقیقة کلّ صفة هی الوجود ۱۲/۳۳

وذلک لما حقّق فی طریقة الإشراق من أنّ الوجود أعنی به مصداقه وما یحکی عنه عنوانه الّذی هو عین منشأیّة الآثار بنفس حقیقته البسیطة وذاته الوحیدة، یصدق علیه عناوین متعدّدة کعنوان الوجود أعنی الوجود المصدریّ العامّ البدیهیّ العنوانی، وعنوان النّور والعلم والقدرة الحیوة والمشیّة والإرادة والمحبّة والعشق وغیرها من صفات الکمال. أمّا صدق عنوان الوجود علیه فظاهر بعد فرض کونه مصداقه وحقیقته، وأمّا صدق عنوان النّور علیه فلأنّ مفهوم النّور عبارة عن الظّاهر بذاته والمظهر لغیره کما فی النّور الحسیّ حیث أنّه نور لمکان کونه ظاهرا بذاته ومظهراً للأشیاء الّتی المستنیرة به، والوجود الحقیقی أعنی به مصداق الوجود وحقیقته ظاهر بذاته أی یکون ذاته وجودا و مظهراً للمهیّات المتغایرة من الأعیان الثّابتة اللّازمة للأسماء والصّفات، والمهیّات الجبروتیّة أعنی الموجودة فی عالم العقول المعبّر عنه بعالم الجبروت والملکوتیّة والناسوتیّة وهکذا فی سائر الصّفات. ولمّا کان الوجود فی کلّ شیء عین العلم والقدرة والحیوة ونحوها وکانت الوجودات متفاوتة متفاضلة فلاجرم تکون تلک الصّفات الّتی فی کلّ وجود عینه متفاوتة. فکما انّ مرتبة من الوجود هو الوجود المفهومی العامّ البدیهیّ، ومرتبة منه هو مصداقه الّذی هو الوجود الرّابط الّذی یکون وجوداً فی غیره لغیره بغیره، ومرتبة منه هو الوجود الرّابطی الّذی هو وجود فی نفسه لغیره بغیره، ومرتبة منه هو الوجود الجوهری الّذی هو وجود فی نفسه لنفسه بغیره، ومرتبة منه الوجود الواجبی تعالی الّذی هو وجود فی نفسه لنفسه بنفسه،

فكذلك العلم يكون ذات مراتب، فمرتبة منه هو العلم المصدرى النّسبى، ومرتبة منه هو العلم الواجبى الّذى هو نفس حقيقة الواجب تعالى[1]، فكما انّ حقيقته تعالى وجود بالذّات فكذلك علم بالذّات وهكذا سائر الصّفات .

اقول: يمكن ان يكون الخلاف بين المعتزلة والحكماء لفظياً حيث انّ المعتزلة ينفون الصّفات القائمة بالغير عنه تعالى فى مقابل الاشاعرة . ومرادهم بنيابة الذّات عن الصّفات هو كون الذّات بنفس ذاته، بلا علم زائد على ذاته عالماً، وبلا قدرة زائدة قادرا وهكذا وهذا عين ما يقوله الحكماء من العينيّة (آملى ١/٤٧٥) .

ونغمة الحدوث ١٧/٣٣

ولعلّ الدّاعى لهم على هذا تصحيح حدوث العالم باعتقادهم الفاسد، فإنّه إذا كانت إرادته النافذة وقدرته الفعّالة وعلمه الفعلىّ قديمة كان العالم قديما، ولم يعلموا أنّ الحدوث والتّجدّد ذاتىّ للعالم الطّبيعىّ، والأشاعرة يقولون بقدم الإرادة والقدرة وبحدوث تعلّقهما . (سبزوارى ١٢٠)

فى الطّنبور ١٧/٣٣

متعلّق بقوله: «قد زادها» وفيه تلميح إلى المثل السّائر فى العرب وهو قولهم: «فلانٌ زاد فى الطّنبور نغمة أخرى» يضرب لمن أحدث شيئا جديداً . (هيدجى ٢٥٠)

نغمة الحدوث فى الطّنبور ١٧/٣٣

المنسوب إلى الكراميّة وهم طائفة من الأشاعرة منسوبون إلى الكرّام بفتح الكاف والتّشديد والد أبى عبدالله المشبّه الّذى أطلق اسم الجوهر عليه تعالى وقال: «إنّه سبحانه استقرّ على العرش، و إنّ صفاته الزّائدة على ذاته تعالى حادثة» ولعلّ وجه ذهابهم إلى حدوث صفاته تعالى امران: أحدهما الفرار عن الالتزام بالقدماء الثّمانية كما التزموا بها غيرهم من الأشاعرة . وثانيهما تصحيح حدوث العالم إذ مع قدم صفاته تعالى من العلم والقدرة والإرادة يلزم إمّا قدم العالم أو الالتزام بتخلّف العلّة عن المعلول وهذا بخلاف ما إذا كانت حادثة، ولايخفى انّ فطرة العقل آبية عن تصحيح ما قالوه وذلك للزوم خلوّ الذّات

عن الكمال والجمال فی مرتبة عروضهما عليه تعالى مضافا إلى لزوم خلوه عن مرتبة الذات الّذی يلزم على القائلين بزيادة الصّفات القديمة على ذاته، ومعلوم انّ ذاته تعالى ليس بحيث لم يكن عالما فيصير عالماً أولم يكن قادرا فيصير قادرا ثمّ يسئل عن منشأ علمه فهل هو ذاته أوغيره، فعلى الأوّل يلزم قدم علمه بقدم منشأه، وعلى الثّانی فيكون علمه تعالى معلولا للغير، ثمّ ما ذاك الغير الّذی يكون منشأ لعلمه هل هو مخلوق له أوغيره، ثمّ يلزم من قولهم كون الذّات محلا للحوادث تعالى عن ذلك. وأمّا تصحيح حدوث العالم فعند سائر الأشاعرة بحدوث تعلّق صفاته القديمة فإرادته تعالى مثلا قديمة لكن تعلّقها بالمراد حادثة، وعند الحكماء بالحدوث التّجدّدی الذّاتی للعالم الطّبيعی كما هو مسلك صدر المتألّهين، أو بالحدوث الدّهری، أوالسرمدیّ كما هو طريقة السّيد الدّاماد، أو بالحدوث الاسمی كما هو مشرب المصنّف على ما تقدّم فی مبحث الحدوث. (آملی ١/٤٧٦)

للكرّاميّة ١٩/٣٣

قال الفاضل رمضان افندی فی شرحه على شرح العقائد النّسفيّة: «الكراميّة بتخفيف الرّآء وتشديد اليآء منسوب إلى الكرّام على وزن خدّام وهو رجل كان فی زمن السّلطان محمود ابن سبكتكين» وفی القاموس: «محمّد ابن الكرّام كشدّاد إمام الكرّاميّة».
(هيدجی ٢٥٠)

ثمّ أشرنا إلى تزييف هذا المذهب ٢١/٣٣

أی مذهب الكرّاميّة. (آملی ١/٤٧٦)

فواجب الوجود من جميع جهاته ٢١/٣٣

إذ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام يجب وجوده له وإلّا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصّفات. . (هيدجی ٢٥٠)

فواجب الوجود من جميع جهاته ٢١/٣٣

وذلك لأنّ ما يمكن أن يكون له بالإمكان العام بسلب ضرورة العدم يجب أن يكون مع إثبات الضّرورة فی طرف الوجود وإلّا فلو كان فی ضمن الإمكان الخاصّ لم

يكن ذاته كافية في ثبوت ما يمكن أن يكون له فيكون لـه لامحالة حالة منتظرة فلا يكون واجب الوجود بالذّات، فكما يكون هو واجب الوجود بالذّات يكون واجب العلم والقدرة والإرادة . (آملي ١/٤٧٦)

وليس هذا تزييفاً لمذهب الإشعري ١/٣٤

وذلك لأنّ الأشعريّ يقول بقدم الصّفات والصّفات القديمة يمكن أن تكون مستندة إلى نفس الذّات فيكون عليه واجب الوجود بذاته واجب الوجود في صفاته، بمعنى أنّ صفاته من ذاته وإن كانت زائدة على ذاته، وهذا بخلاف مالو قيل بحدوث صفاته فإنّ الذّات القديمة حينئذ غير كافية في حدوثها وإلّا يلزم إمّا حدوث الذّات أو قدم الصّفات، ولا محالة يجب أن يكون أمراً آخر وراء الذّات سببا لحدوثها لكي تتخلّف عن الذّات بتخلّفه كما يجب في ربط كلّ حادث بالقديم فلا يكون نفس الذّات وحدها سبباً لحدوثها فلا يكون واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات . (آملي ١/٤٧٦)

لقوله بقدمها ٢/٣٤

وكلّ قديم واجب وإلّا فكلّ ممكن حادث فهما متساويان في الصّدق .

(هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

كيف يسوغ عند ذي فطرة عقليّة أن يكون واهب كمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته الّتي هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هي الذّوات العالمة والصّور العلميّة والمفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال غير متكثّر لئلّا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته هذا ما افاده صدر المتألّهين.

(هيدجى ٢٥٠)

معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

قال صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ: « وكيف يسوغ عند ذي فطرة عقليّة أن يكون واهب الكمال أو مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب

والمستفيد أكرم من المفيد . وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى الّتى هو وجوب صرف وفعليّة محضة ومن جملة ما يستند إليه هى الذّوات العالمة والصّور العلميّة والمفيض لكلّ شىء أوفى بكلّ كمال غيرمتكثّر لئلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه غير زائد على ذاته. (آملى ١/٤٧٧)

كلّ مجرّد عاقل ٨/٣٤

أى كلّ مجرّد موجود فى الخارج قائم بذاته يجب أن يكون عاقلا بذاته، وإنّما اعتبرنا كونه موجوداً فى الخارج قائما بذاته لإنّ الصّور المجرّدة القائمة بالأذهان والاعراض القائمة بالأعيان لايصلح أن تكون عاقلة . (هيدجى ٢٥١)

كلّ مجرّد عاقل ٨/٣٤

اعلم انّ هيٰهنا فائدتين كلّ واحدة منهما مبرهن عليها بالاستقلال: الاوّل، قاعدة كلّ مجرّد عاقل واعتبر فى موضوعها المجرّد الموجود فى الخارج القائم بذاته . وإنّما اعتبر كونه موجوداً فى الخارج لإخراج الصّور الذّهنيّة القائمة بالأذهان ، وكونه قائماً بنفسه لإخراج الأعراض القائمة بالأعيان، فالأعراض والصّور الذّهنيّة و إن كانتا من المجرّدات إلّا إنّهما خارجتان عن موضوع هذه القضيّة . أمّا الأعراض فلعدم قيامها بذاتها، وأمّا الصّور الذّهنيّة فلكونها غير موجودة فى الخارج مضافاً إلى عدم قيامها بذاتها أيضا لكونها كيفاً نفسانيّاً . (آملى ١/٤٧٧)

لامن باب انعكاس الموجبة الكليّة كنفسها ٩/٣٤

وذلك لان الموجبة الكلّية تنعكس جزئية لاكليّة . (آملى ١/٤٧٧)

فى بيان الأوّل ١٠/٣٤

وأمّا بيان الثّانى فيأتى عند بيانه تجرّد النّفس النّاطقة (هيدجى ٢٥١)

فقلنا فى بيان الأوّل ١٠/٣٤

وحاصله انّ كلّما هومجرّد عن الموادّ إمّا أن يصحّ أن يعقل أولايصحّ ، والثّانى محال إذكلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة مثل أنه موجود أو واجب

أوممكن أوغير ذلك فالأوّل حقّ، وإذا أمكن أن يعقل بوجه فصحّة معقوليّته إمّا بأن لا يتغيّر فيه شيء حتّى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغيّر فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوّة من الأجسام وغيرها الّتي يحتاج في معقوليّتها إلى نزع نازع وتجريد مجرّد ينتزعها ويجرّدها عن المادّة وعن غواشيها حتّى تصير معقولة بالفعل بعد ماكانت بالقوّة، لكنّ الثّاني محال في المجرّد بالفعل لأنّه بلا تجريد مجرّد وتعرية معرّ يكون معرّى، فكلّما له من الصّفات والأحوال يكون بالأمكان العامّ فهوله بالوجوب، إذلا انفعال ولا تغيّر له فلا يستنج له شيء لم يكن، فثبت انّه كلّما يجوز له يكون بالإمكان العامّ في ضمن الوجوب فيجب أن يكون له، فلمّا جاز أن يكون كلّ مجرّد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائماً فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النّظر عن الغير فهوعاقل لذاته، إذ لولم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لغيره والغيرعاقلا له، وحينئذ يكون موجوداً لغيره فلم يكن مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ من الموضوع وقد فرضناه مجرّدا، فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوّة وقد فرضناه معقولا بالفعل هذا خلف . (آملی ٤٧٨/١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

كما في المعقولات بالعرض من المحسوسات الخارجيّة والمحسوسات بالذّات والمتخيّلات بالذّات فإنّها بتقشير مقشّر وتجريد مجرّد تصير معقولات بخلاف المجرّدات بالفطرة . (سبزواری ١٢١)

بأن يقشّره العقل ١٥/٣٤

ويعرّيه عن المادّة ومقارناتها، لأنّ العلم هوحصول حقيقة الشّيء مجرّدة عن المادّة ولواحقها عند المدرك، إذالمانع من كون الشّيء معقولا هو أن يكون في مادّة وعلايقها و هوالمانع أن يكون عقلا وعاقلا، فالبريء عن المادّة ومقارناتها معقول كما هوعقل وعاقل.

اعلم انّ المراد بالعلم إن كان هوالعقل فيجب في المعلوم التجرّد التّامّ عن المادّة أي عنهما وعن لواحقها، وإن كان مطلق الإدراك فلا يجب فيه التّجرّد التّام بل نحوّما من التّجرّد . (هیدجی ٢٥١)

فهو بالفعل معقول ۱۷/۳٤

لأنّ كلّ ما أمكن لـه فوجب أن يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدّد فليس فيه شيء بالقوّة، فكونه ممكن المعقوليّة غير منفكّ عن كونه بالفعل معقولا . (هيدجى ۲٥۱)

أى عاقل نفسه بالفعل ۱۸/۳٤

فالبارى تعالىٰ عالم بذاته وهو المطلوب، فوجوده الّذى هو عين ذاته عالم وعلم ومعلوم وكذا كلّ مفارق فى الوجود عن المادّة . والفرق بين بارى تعالى وبين العقول انّ علومهم وإن كانت عين وجوداتهم لكن ليست عين ماهيّاتهم لزيادة الوجود على الماهيّة هناك بخلاف الواجب فإنّ علمه عين ذاته كما انّه عين وجوده لعدم التّغاير بين الذّات والوجود فيه تعالىٰ . (هيدجى ۲٥۲)

والمتضايفان متكافئان قوّة وفعلا ۱۹/۳٤

يعنى إنّ المعقول بالفعل يستدعى العاقل بالفعل والعاقل بالفعل ليس إلّا المعقول بالفعل لامعروض المعقول بالفعل لأنّه عاقل بالقوّة مثلا النّفس المعروضة للمعقول بالفعل إذا أخذت فقط ليست عاقلة إلّا «من لم يجعل الله له نورا فماله من نور». و إن اخذت مع المعقول بالفعل فعاقليّتها تؤول إلى المعقول بالفعل. (سبزوارى ۱۲۱)

والمتضايفان متكافئان قوّة وفعلا ۱۹/۳٤

لما أثبت انّ المجرّد القائم بذاته يكون معقولا بذاته فيكون معقولا بالفعل لا بالقوّة والعاقل والمعقول متضايفان ، والمتضايفان يجب أن يكونا متكافئين فى القوّة والفعل. فإذا كان المعقول بالفعل يجب أن يكون عاقله بالفعل و إذا كان بالقوّة يجب أن يكون عاقله كذلك، وإذا كانت الأبوّة فى طرف زيد لعمرو بالفعل يجب أن يكون بنوّة عمرو أيضا لزيد بالفعل وإذا كانت بالقوّة كانت بنوّة عمرو أيضا بالقوّة، لكن المعقول بالذّات كما علمت معقول بالفعل فيكون عاقله أيضا بالفعل . (آملى ٤٧٨/١)

إن قلت : لم لايجوز أن يكون معقوليّته بالفعل؟ ۲۱/۳٤

ولايخفى أنّ تكافؤ المتضايفين على ما ذكر لا يقتضى إلّا أن يكون للمعقول بالفعل عاقلا بالفعل، وأمّا انّ العاقل بالفعل يجب أن يكون نفس المعقول بالفعل فلا ، ولهـذا أورد هذا السؤال لإثبات أنّ العاقل هو المعقول بالفعل. وحاصل بيانه انّ المعقول بالذّات الّذى هو عبارة عمّا يكون المعقوليّة نفس ذاته بحيث تكون إضافة المعقوليّة إلى ذاته بيانيّة هو المعقول بالفعل فيجب أن يكون عاقله نفسه، إذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجوداً للغير كما هو شرط المعقوليّة للغير عند المشّائين حيث أنّهم يحصرون المعقوليّة للغير بالارتسام وينكرون العلم الحضوريّ فحينئذ لا يكون مجرّدا عن المادّة وهو خلف .

فإن قلت : لانسلّم الخلف لم لايجوز أن يكـون معقولا للغير بالعلم الحضوريّ لا بالارتسام والحلول .

قلت : مبنّى هذا الدّليل على إنكار العلم الحضوريّ بالغير على مسلك المشّائين الّذين هذا الدّليل منهم. ولمّا كان المفروض أنّ المجرّد معقول بالذّات والمعقول بالذّات وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله إذ ليس له ذات وراء المعقوليّة لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته فى الغير الّذى هو عاقله فوجب أن لا يكون معقولا لغيره فإذن يكـون معقولا لنفسه عاقلا لنفسه وهو المطلوب . (آملى ٤٧٩/١)

قلت لو كان معقولاً لغيره ١/٣٥

هذا يتمّ إذا كان الذّات هو معقولا لغيره لاوجها من وجوهه على ماذكره - قدّس سرّه - فالصّواب فى إبطال الشّقّ الثّانى ما قاله اصحاب الفنّ انّ كلّ ذات مجرّده يصحّ أن تكون معقولة وهذا مما لاشبهة فيه، إذ ما من شيء إلّا ومن شأنه أن يصير معقولا إمّا بذاته وإمّا بعد عمل تجريد. وأمّا الشّبهة بأن ذّات البارى تعالى - جلّ مجده - غير معقولـة للبشر فهي مندفعة بأنّ المانع أن تصير ذاته معقولة لنـا ليس من جهة ذاته بل من جهتنـا لتناهى قوّة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناه فلا ندرك عنه إلّا بقدر قوّتنا .

(هيدجى ٢٥٢)

عند المشّائين ٢/٣٥

فإنّهم يحصرون العاقليّة والمعقوليّة للغير فى الارتسام و ينكرون العلم الحضوريّ إلّا فى علم الشّىء بنفسه . (هيدجى ۲۵۲)

فلم يكن مجرّدا ۲/۳۵

وأيضاً كان وجوده للغير أى وجوده الرّابطى معقولا وقد فرضنا وجوده النّفسى معقولا هذا خلف . (سبزوارى ۱۲۱)

فلم يكن مجرّدا عن المادّة ۲/۳۵

ينافى استدلالهم على تجرّد النّفس بتجرّد عوارضها أى الصّور الكلّيّة الحاصلة فيها.

اقول، مرادهم هناك بتجرّد الصّورة تجرّدها عن المادّة الخارجيّة ولواحقها . (هيدجى ۲۵۲)

هل يمكن التّمسّك بالتضايف ۴/۳۵

لما ثبت بالبيان المذكور انّه معقول بالفعل ثبت بحكم التّضايف انّ له عاقلا بالفعل امّا إنّه نفسه فاستدلّ عليه بقوله: «لوكان معقولا لغيره » ثمّ أشار إلى أنّ هذا أى عاقله هو نفسه لاغير لايثبت بالتّضايف بأن يقال « المجرّد معقول فى حدّ ذاته ، وعاقله أيضا فى حدّ ذاته بمقتضى التّضايف » ، «فالعاقل الّذى هو فى حدّ ذات المجرّد ومرتبته لايكون غير ذاته» . (هيدجى ۲۵۲)

فإن قلت : هل يمكن التّمسّك بالتّضايف ۴/۳۵

لمّا أثبت قضيّة كلّ مجرّد عاقل من ناحية وجوب تكافؤ المتضايفين فى القوّة والفعل ، وإنّ المعقول بالفعل يستدعى عاقلا بالفعل، وانّ المعقول لغيره لايكون قائماً بذاته مجرّدا عن المادّة بالمعنى الأعمّ فيجب أن يكون هو بنفسه عاقلا لذاته لكى لاينافى تجرّده عن المادّة فصارت النّتيجة هو اتّحاد المعقول بالذّات الّذى هو معقول بالفعل مع العاقل بالفعل لكن مبنيّاً على مذهب المشّائين المنكرين للعلم الحضوريّ فى العلم بالغير، فلا جرم صار تماميّة هذا البرهان متوقفاً على مسلك المشّائين فى العلم بالغير اوردّ هذا السّؤال . (آملى ۴۷۹/۱)

اذا كانت المعقوليّة في مرتبة ذات المجرّد ٥/٣٥

بمعنى أن يكون الذّات مصداقاً لها ومحكيّا عنها بلا انضمام معنا أو اعتبار حيثيّة غيره، فيه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «لأنّ مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول». (هيدجى ٢٥٣)

في المشاعر ٨/٣٥

أى في كتابه المسمّى بالمشاعر. (هيدجى ٢٥٣)

نعم قد استدلّ صدر المتألّهين ٨/٣٥

اعلم انّ هيهنا مقامين: أحدهما مقام اتّحاد العاقل والمعقول في علم المجرّد بذاته على ما هو محلّ البحث، وثانيهما اتّحادها في العلم بالغير على ما هو مذهب فرفوريوس. وصدر المتألّهين- قدّس سرّه - استدلّ لإثبات اتّحادهما في المقام الثّانى فضلاعن المقام الأوّل ببرهان التّضايف، قال - قدّس سرّه - في الأسفار بعد إثبات أنّ الصّورة المعقولة وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد وكذا المحسوس بما هو محسوس: «انّه لو فرض انّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلّ منهما هويّة مغايرة للأخرى، ويكون الارتباط بينهما بمجرّد الحاليّة والمحليّة كالسّواد والجسم الّذى هو محلّ السّواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كلّ منهما مع عزل النّظر عن اعتبار صاحبه، لأنّ اقلّ مراتب الإثنينيّة بين شيئين أن يكون لكلّ منهما وجود في نفسه وإن قطع النّظر عن قرينه لكن الحالّ في المعقول بالفعل ليس هذا الحالّ إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلّا هذا الوجود الّذى هو بذاته معقول لا لشيء آخر، وكون الشّيء معقولا لايتصوّر إلّا بكون شيء عاقلا له، فلو كان عاقله أمراً مغايرا له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النّظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقليّ وهو وجود الصّورة العقليّة، فإنّ الصّورة المعقولة من الشّيء المجرّدة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرّد إيّاها عن المادّة أو بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل أبدا سواء عقلها عاقل خارج أم لا، والمتضايفان متكافئان في الوجود و في درجة الوجود، إن كان

أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، وإن كان بالقوّة كان الآخر بالقوّة ، وإن كان أحدهما ثابتاً فى مرتبة كان الآخر ثابتاً فيها انتهى» . (آملی ۱/٤۸۱)

على اتّحاد العاقل والمعقول ۹/۳۵

أى على اتّحادهما فى الوجود كأنّه يرى أنّ التّضايف بين شيئين كما هو يقتضى اتّحادهما فى العدد والشّخص والنّوع والجنس والقوّة والفعل كذلك يقتضى اتّحادهما فى الوجود أيضا . (هیدجی ۲۵۳)

ولكن عندى أنّه لا يثبت المطلوب بهذا ۹/۳۵

وحاصل مراده - قدّس سرّه - انّ التّضايف لايقتضى الأزيد من التكافؤ فى المرتبة بين المتكافئين لااتّحادهما ولامغايرتهما بل يجتمع مع اتّحادهما تارة كما فى العاقل والمعقول ومع مغايرتهما أخرى كما فى العلّة والمعلول والمحرّك والمتحرّك، فإذا لم يكن فى نفس التّضايف اقتضاء لاتّحاد المتضايفين ولالتغايرهما وكان كلّ من الاتّحاد والتغاير فى مورد لاعن اقتضاء التّضايف يجب أن يكون لكلّ دليلٌ من خارج يقتضيه ، وبالجملة التّضايف لايقتضى الاتّحاد وإن كان لايأباه أيضا إذا اقتضاه الدّليل. (آملی ۱/٤۸۱)

والعلّة مضايفة للمعلول ۱۱/۳۵

وهما مختلفان ذاتا واعتباراً . (هیدجی ۲۵۳)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النّظر عن جميع الأغيار ۱٤/۳۵

إلّا أن يراد باضافة المعقوليّة وإضافة العاقليّة مبدء الإضافة.

بيانه انّ المعقول بالفعل مطلقا سواء كان فى العلم بالذّات أو فى العلم بالغير لاشأن له إلّا المعقوليّة أى لاشأن له إلّا الوجود الفعلىّ والوجود النّورىّ لا كالمعقول بالعرض لشوبه بالقوّة والظّلمة المأنعين عن كونه علما ومعلوما بالذّات، وذلك لأنّ معقوليّته ووجوده فى نفسه واحد، فالمعقوليّة ذاتيّة لوجوده لالمهيّته أى مبدء المعقوليّة وهو النّور والفعليّة، وذاتىّ الشّىء ثابت له مع قطع النّظر عن جميع الأغيار، وعنوان المعقوليّة المحمول عليه استدعى العاقليّة ، فمبدء العاقليّة ليس إلّا ذلك الوجود النّورىّ الفعلىّ هو مبدء المعقوليّة لاغيره إذ المفروض انّه قطع النّظر عن الأغيار ومبدء العاقليّة الّذى هو غير المعقول غير،

فاتّحاد العاقل والمعقول ثابت فى العلم المجرّد بذاته، وهذا اتّفاقىّ بين المحقّقين وفى علمه بغيره وهذا خلافىّ يقول به كثير من المشّائين كما قال المحقّق الطّوسى فى شرح الإشارات والمشّاؤن القائلون باتّحاد العاقل والمعقول . وبمثل هذا البيان بيّنت كلام صدر المتالّهين - قدّس سرّه - فى حواشينا على مرحلة العقل والمعقول وعلى الإلهيّات .

وبيّنا فى موضع أخر انّهم إذا قالوا : «المعقول متّحد مع العاقل» ما أرادوا المعقول بالعرض و هو ظاهر ولا مهيّة المعقول بالذّات لامفهوم المعقول الإضافى بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل كالنّفس النّاطقة لكن لاوجود كنه ذات العاقل كوجود اللّطيفة السرّية والخفوية من النّفس بل وجودها الظّهورىّ بلاتجاف عن مقامها العالى، وإذا قالوا : «المعقول عاقل» لاينبغى أن يذهب الذّهن إلى مهيّة المعقول ومفهومه بل إلى وجوده ووجوده وجود النّفس مثلا، ولاغرو فى كون النّفس عاقلة .

ثمّ إن قيل : المعلول بالذّات أيضاً معلول بالذّات مع قطع النّظر عن جميع أغياره ومع ذلك لايجوز اتّحاده مع علّته إذ يلزم اجتماع المتقابلين بل اتّحادهما .

قلنا : المعلول معلول بالعلّة وبالنّظر إلى العلّة لابذاته بخلاف المعقول بالذّات إذ ليس عنوان المعقوليّة مستلزم الحاجة إلّا من جهة أخرى وهى جهة المعلوليّة إذا كان معلولا، فمعنى بالذّات فى المعلول انّ المعلوليّة ليست ضميمة فى المعلول بالذّات بل تحكى عن نفس ذاته فهو مستحقّ حمل مفهوم المعلول بلا حيثيّة تقييديّه لابلا حيثيّة تعليليّ والعاقليّة والمعقوليّة ليستا متقابلتين إذ ليس مطلق التّضايف من التّقابل كما فى الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوّة . (سبزوارى ١٢١)

فما ذكر أنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار ١٤/٣٥

هذا إشارة إلى ردّ ما استدلّ به صدر المتالّهين على اتّحاد العاقل والمعقول من ناحية التضايف. وحاصله أنّ المعقول بالفعل بحسب المفهوم أعنى مفهوم المعقول بالفعل لايعقل أن يتعقّل مع قطع النّظر عن جميع ما عداه لأنّ العاقل بالفعل مأخوذ فى مفهومه حيث أنّ مفهومه المضاف المشهورى والمضاف ماخوذ فى مفهومه المضاف الآخر بحيث يكون تعقّله

مستلزما لتعقّله . فالأبـوة إذا كانت بحسب المفهوم بمعنى المنسوب الى الابن المنسوب إليه يكون تعقّله أى تعقّل مدلول هذه العبارة أعنى عبارة المنسوب إلى الابن المنسوب إليه مستلزماً لتعقّله لابن المنسوب إليه لـكونه فى ضمنه، ولايعقل تعقّل الجملة إلّا بتعقّل جميع أجزائها كما لايعقل تعقّل الإنسان إلّا بتعقّل ما يكون جزء لـه من الحيوان والنّاطق فلا يعقل تعقل الأبوّة مع قطع النّظر عن تعقّل البنوّة وبالعكس . فتعقّل المعقول بالفعل لاينفكّ عن تعقّل العاقل بالفعل فكيف يمكن تعقّل المعقول بالفعل مع قطع النّظر عن العاقل بالفعل .

وبما ذكرنا ظهر فساد ما توهّمه الرّازى من لـزوم تعدّد المتضايفين وجوداً. قال : «لأنّهما متغايران مفهوما والتّغاير فى المفهوم يقتضى التكثّر فى الوجود والحيثيّة لانفكاكهما تعقّلا ، فالعاقل والمعقول حينئذ كالعـلم والإرادة مثلا فى أنّ لكلّ واحد منهما مصداق غير مصداق الآخر» . ووجه الفساد هو بطلان انفكاكهما تعقّلا لما عرفت من أنّ تعقّل كلّ واحد منهما مستلزم لتعقّل الآخر مضافاً إلى أنّ التّغاير المفهومى لايستدعى التغـاير بحسب المصداق بل يجتمع معه ومع اتّحاده . قال صدر المتألّهين فى ردّه : «وهذا الفاضل لايفهم الفرق بين مفهوم الشّىء ووجوده وتوهّم أنّ المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود» .
. (آملى ۱/۴۸۲)

فتأمّل ۱۸/۳۵

وجهه انّ فى قوله : «اولغرض ...» إشارة إلى ردّ صدر المتألّهين حيث تمسّك بتكافؤ المتضايفتين على اتّحاد العاقل والمعقول، وكذا إشارة إلى دفع ما توهّم الإمام من أنّ مغايرتهما فى المفهوم يقتضى التّكثّر فى الوجود والحيثيّة لانفكاكهما تعقّلا فهما عنده كالعلم والإرادة مثلا فينا حيث أن الذّات الموصوفة بهما يعنى النّفس واحدة وهمـا ضميمتان زائدتان عليها. قال صدر المتألّهين : «هذا الفاضل لايفهم الفرق بين مفهوم الشّىء ووجوده وتوهّم انّ المغايرة فى المفهوم عين المغايرة فى الوجود» . و أيضاً إشارة الى عدم المنافات بين قوله : « التكافوء لا يستدعى اتّحاد المتضايفين وجودا وعدما وإلا اجتمع

المتقابلان» وبين قوله: «لايقتضى التّكثّر ولا يابى الاتّحاد لان التّضايف مطلقا ليس من التّقابل بل بعض المتضايفات يحكم العقل بتقابله كالعلّيّة والمعلوليّة أو التّحريك والتّحرّك والمستعدّ والمستعدّ له والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافى بين طرفيها فى الوجود لافى مجرّد المفهوم، وبعضها ليس كالعالميّة والمعلوميّة و نحوهما كالمحبّ والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك. فالّذى يكون من أقسام التّقابل من المضاف هو مايكون من الضرب الأوّل لاماهو من الضّرب الثّانى » ومنشأ هذا التّوهّم انّه لما سمع جمهور المتاخّرين انّ القوم ذكروا فى بحث التّقابل انّ من أقسام الأربعة تقابل التّضايف، زعموا انّ التّضايف مطلقا من أقسام التّقابل و انّ كلّ متضايفان متقابلان، وحكموا بانّ اضافة العالميّة مغايرة أى مقابلة لاضافة المعلوميّة، فإذا أورد عليهم الإشكال فى كون الذّات الواحدة عالمة ومعلومة فى علم الشّىء بنفسه من انّه يلزم اجتماع المتقابلين تفصّوا عنه بأنّ التغاير بين موضوع العالميّة والمعلوميّة أمر اعتبارى ولم يتفطّنوا بأنّ التغاير الاعتبارى فى الموضوع غير كاف فى صحّة اجتماع المتقابلين.

(هيدجى ٢٥٣)

فتأمّل ١٨/٣٥

إمّا إشارة إلى دفع ما ربما يتوهّم من المنافاة بين القول بأن التّضايف لايستدعى اتّحاد المتضايفين وجوداً وعدماً وإلّا اجتمع المتقابلان فى مثل العلّيّة والمعلوليّة والمحرّكيّة والمتحرّكيّة ونحوهما ممّا يكون المتضايفان فيه متغايرين بحسب الوجود وبين القول بأنّه لايقتضى التّكثّر أيضاً. ووجه المنافات أنّ وجه عدم اتّحاد المتضايفين وجودا وعدماً إذا كان تقابلهما كما ذكر بقوله: «وإلااجتمع المتقابلان» لكان الواجب حينئذ تغايرهما دائماً لكون المتقابلين متغايرين، كيف والتّقابل من أقسام التّغاير كما يقال: «المتغايران إمّا متقابلان وإمّا كذا وكذا»، فكيف يمكن أن لايستدعى التّقابل التّغاير ويكون لااقتضاء بالنّسبة إلى التّكثّر أيضاً.

وحاصل الدّفع ماحقّقه صدر المتالّهين - قدّس سرّه - فى الأسفار، قال ما حاصله انّ منشاء التّوهّم هو زعم كون التّضايف مطلقا من أقسام التّقابل و إنّ كلّ متضايفين متقابلان وهو خطاء إذ ليس وجود كلّ مفهومين متضايفين ممّا يقتضى تغايرا بينهما بوجه

من الوجوه فضلا عن التّقابل بل بعض المتضایفین بحکم العقل بتقابلهما کالعلّیّة والمعلولیّة والتّحریک والتّحرّک والمستعدّ والمستعدّله والتّقدّم والتّأخّر لحصول التّنافی بین طرفیهما فی الوجود لافی مجرّد المفهوم وبعضها لیس کذلک کالعالمیّة والمعلومیّة والمحبّ والمحبوب، والّذی یکون من أقسام التّقابل هو الأوّل لا الأخیر ، وإمّا إشارة إلی توجیه استدلال صدر المتألّهین بما یسلم به عما أورده المصنّف علیه کما أفاده فی حاشیة هذا الکتاب وفصله فی حاشیة الأسفار ببیان أوضح قال ـ قدّس سرّه ـ فی حاشیة الأسفار بعد الإشکال علیه : «نعم لوتمسّک بالإضافة وأرید إضافه إشراقیّة وجودیّة وانّ للمعقول بالذّات وجودا رابطاً وانّ ذلک یقتضی ضرباً من الإتّحاد والاتّصال بمقام الظّهور بلا تجاف عن المقام العالی لکان موجّها» . (آملی ۱/۴۸۴)

ما غیر معقولیّة حصولا ۱۹/۳۵

فی إطلاقه إشارة إلی اتّحاد العاقل والمعقول فی العلم بالغیر أیضاً. (سبزواری ۱۲۱)

لم یلف ۳۵/۲۰

أی لم یبق له وجود سوی المعقولیّة و«لفی الشّیء» بمعنی « بقی ». (آملی ۱/۴۸۴)

ماکان وجوده فی نفسه عین معقولیّته ۲۰/۳۵

اقول ، ینبغی أن یعلم انّ المعلوم قسمان : أحدهما هو الّذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه وصورته العینیّة هی بعینها صورته العلمیّة ویقال له المعلوم بالذّات، وثانیهما هو الّذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه وصورته العینیّة لیست هی بعینها صورته العلمیّة وهو المعلوم بالعرض . اذا عرفت ذلک فاعلم انّ فی علم المجرّد بذاته کونه عقلا وعاقلا ومعقولاً واضح وأمّا فی العلم بغیره فغیر ظاهر لأنّ المعقول بالذّات وجوده فی نفسه و معقولیّته شیء واحد لاوجود له سوی المعقولیّة ولیس بعاقل، نعم لوکانت الصّورة قائمة بذاتها لکانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وکان عقلا وعاقلا ومعقولاً فتأمّل. . (هیدجی ۲۵۴)

والمراد انّ ما وجوده فی نفسه ۳۵/۲۰

اعلم إنّ ماكان وجوده فى نفسه عين معقوليّته بمعنى إنّ إضافته إلى المعقوليّة بيانيّة لانّه شيء لـه المعقوليّة فهوعقل وعاقل و معقول سواء كان ذلك فى علم الشّيء بنفسه أوفى علمه بما عداه .

وتوضيح ذلك انّ المعلوم بالذّات أعنى به ما يكون وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينيّة بعينها هى صورته العلميّة فىعلم المجرّد بالذّات هونفس الذّات كما هو واضح ،فهو منحيث أنه هوهويّة مجرّدة علم ومن حيث انّ تلك الهويّة المجرّدة ثابتة لذاته لاتغيب عن ذاته فهو معقول ومعلوم، ومن حيث انّ ذاته له هويّة مجرّدة هو عالم بذاته فإنّ المعقول هوالّذى ماهيّته المجرّدة لشيء والعاقل هوالّذى له ماهيّة مجرّدة لشيء وليس من شرط هذا الشّيء أن يكون هو أوشيء آخر بل شيء مطلق أعمّ من أن يكون هوأوغيره، وهذا فىالعلم بالذّات ظاهر وأمّا فىالعلم بالغير فكذلك أيضاً على ما سيجيء بيانه فى باب نقل الأقوال فى العلم فانتظر . (آملى ٤٨٥/١)

فهو عقل ٢١/٣٥

وذلك لأنّه بما هوهويّة مجرّدة هوعقل وبما يعتبرله أنّ هويّته المجرّدة لذاته فهو معقول لذاته ، وبمايعتبرله انّ ذاته هويّة مجرّدة هوعاقل ذاته فإنّ المعقولية هوالّذى ماهيّته المجرّدة لشيء والعاقل هوالّذى له ماهيّة مجرّدة لشيء وليس من شرط هذا الشّيأن يكون هوأوآخربل شيء مطلقا أعمّ من هوأوغيره على ما نقل عن الشّيخ . (هيدجى ٢٥٥)

حاصله أنّ الأشياء ٢/٣٦

وإلى هذا الدّليل أُشير فىالكتاب الإلهى بقول الله تعالى[1] : «الأَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِير »فحذف المفعول للتّعميم أىالأيعلم منخلق كلّ ما عداه الكلّ فهذا إشارة إلىاستنادكلّ الوجودات بالذّات و جميع المهيّات بالعرض إليه وأن لامؤثّر فىالوجود إلا الله و « هواللّطيف » إشارة إلى أنّه مجرّد و« الخبير » إلى أنّ كلّ مجرّد عالم بذاته والعلم بذاته وهوالعلّة الحقيقيّة ، والفاعل الإلهى مستلزم للعلم بما خلق :

(سبزوارى ١٢١)

إنّ الأشیآء فی ذواتها مستندة الیه تعالی ۲/۳۶

کما قلت فی منظومتی :

خداوند داناست بر خویشتن همه آفریده بدو تکیه زن

چه‌سان آگه‌ازکرده‌ٔ خویش‌حق نباشَدْ ألایَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ؟ .

(هیدجی ۲۵۵)

حاصله أنّ الأشیاء فی ذواتها مستندة إلیه‌تعالی ۲/۳۶

وهذا البرهان یتألّف من امور :

الأوّل ، انّه تعالی علّة وفاعل لما عداه بحیث یکون الممکنات بجملتها مستندة إلیه من وجوداتها و ماهیّاتها ، غایة الأمر استناد جمیع الوجودات الممکنة إلیه تعالی یکون بالذّات واستناد الماهیّات إلیه بالعرض .

الثّانی ، علیّة شیء لشیء هی عبارة عن کونه علی جهة وخصوصیّة یابی أن لا ، یترتّب علیه المعلول ، سواء کانت تلک الجهة زائدة علی الشّیء وحالة له کما فی النّار مثلا أوکانت نفس الشّیء کما فی الصّورة النّاریّة . فالنّار مثلا لها خصوصیّة وهی صورتها النّاریّة تترتّب علیها السّخونة بتلک الخصوصیّة ولولاها لجازأن یکون کلّ شیء علّة لکلّ شیء وکلّ معلول معلولا لأیّة علّة وهو بدیهیّ البطلان ظاهر الاستحالة .

الثّالث ، انّ فاعلیّته تعالی لما عداه یکون بنفس ذاته لابخصوصیّة طاریة علیه وجهة زائدة علیه فهو تعالی بنفس ذاته المحیط بکلّ شیء فاعل لکلّ شیء ومن‌حیث نفسه قیّوم له ، کیف وإلّا یلزم أن یکون فی فاعلیّته مفتقرا إلی غیره فیلزم أن یکون فی وجوده أیضا کذلک وهوخلف . فالواجب فاعل فی‌ذاته بذاته لابحیثیّة منضّمة إلی ذاته تقییدیّة کانت أو تعلیلیّة .

الرّابع ، انّه تعالی عالم بذاته وانّ علمه بذاته عین ذاته حسب ما تقدّم فی الغرر المتقدّم .

الخامس، انّ العلم بالجهة المقتضيّة للشيء الّتي هي العلّة حقيقة وانّها في الواجب تعالى نفس ذاته مستلزم للعلم بما يترتّب عليها من المعلول، وذلك لأنّ المعلول المترتّب عليها مترتّب عليها بما هي هي ويكون من لوازم ذاتها فكلّما حصلت تلك الذّات حصل ذلك الـلازم المترتّب عليها كما في لوازم المهيّة، فإذا حصلت تلك الذّات في العين يترتّب عليها لازمها في العين واذا حصلت في الذّهن يترتّب عليها في الذّهن قضا لحكم اللّزوم، فالعلم بالسّبب من حيث هو سبب مستلزم للعلم بالمسبّب المترتّب عليه. (آملی ١/٤٨٦)

ان المراد من العلم بالسّبب ٥/٣٦

قال صدر المتالهّين - قدّس سرّه - انّ قولهم: «العلم التّامّ بالعلّة يوجب العلم التّامّ بمعلولها» وقولهم: «ان العلم بذى السّبب لايحصل الّا من جهة العلم بسببه» ليس المراد من العلم التّام بالعلّة العلم بماهيّة العلّة الّا فيما يكون مجرّد الماهيّة سبباً للمعلوم كما في لوازم الماهيّات بمعنى الكليّات الطّبيعيّة، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر، ولا العلم بمفهوم كونها علّة، ولا العلم بإضافة العلّيّة، لانّه على هذين الوجهين يكون العلمان أي العلم بالعلّة والعلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدّم لاحدهما على الآخر. وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم الباری تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته، فاذن المراد من العلم المذكور انّما هو العلم بالخصوصيّة الّتي تكون العلّة بها علّة وليس هي الّا نحو خاصّ من الوجود» الخ. (هيدجى ٢٥٥)

بالجهة المقتضية ٥/٣٦

أي الخصوصيّة المخصوصة الّتي تابى أن لايترتّب عليها إلّا المعلول الخاصّ، ولولا هذه الخصوصيّة لجاز أن يكون كلّ شيء علّة لأيّ شيء كان، وكل معلول معلولا لأيّة علّة كانت.

ثمّ انّ الخصوصيّة كالصّورة النوعيّة النّاريّة مثلا المقتضيّة للسّخونة ولولاها لأستوت جسميّة النّار إليها وإلى البرودة وغيرهما وهي زايدة على الجسميّة، ولو فرضت قائمة بذاتها كانت عينا وفي الواجب تعالى عين ذاته. (سبزواری ١٢٣)

سواء كانت ۶/۳۶

عين ذاته كما فى الواجب تعالى[۱]. (هيدجى ۲۵۶)

وهى الامر المقدّم على السّببية الإضافيّة ۶/۳۶

السّببية قد تطلق على النّسبة المتكرّرة بين السّبب و بين المسبّب المتأخّرة عنهما تاخّر كلّ أمر انتزاعى عن منشاء انتزاعه كـالنّسبة الّتى بين الأب والإبن الّتى يعبّر عنها بالمضاف الحقيقى ، وقد تطلق على نفس السّبب إذا كان نفس الخصوصيّة المقتضيّة لوجود المسبّب أوعلى تلك الخصوصيّة الّتى فى السّبب إذا كانت زائدة عليه ، و هى متقدّمة على وجود المسبّب المتقدّم على السّببية بالمعنى الأوّل فتكون ، متقدّماً على السّببية بالمعنى الأوّل بمرتبتين كما لا يخفى. (آملى ۱/۴۸۷)

ولاشكّ انّها عين حيثيّة ۷/۳۶

وهذا ظاهر فى تصوّر الصّورة النّوعيّة النّارية الّتى فى النّار مثلا الّتى تكون النّار بها سبباً للسّخونة حيث انّها عين منشأية السّخونة ، بل إن سئلت الحقّ فهى السّبب بالحقيقة واسناد السّبب إلى النّار بواسطتها يكون من باب الواسطة فى العروض لأنّ مافى النّار غير الصّورة النّوعيّة النّاريّة إمّا الهيولى وإمّا الصّورة الجسميّة ، وأمّا الأعراض المكتنفة بها وشيء منها لايصلح لأن يكون سبباً للسّخونة . أمّا الهيولى فواضح لأجل عدم جهة الفعليّة فيها أصلا ، وأمّا الصّورة الجسميّة فلكونها مشتركة بين جسم النّار وغيره ، وأمّا الأعراض المكتنفة فلأنّها لمكان تبعيّتها لمعروضاتها فى الوجود تكون فى حكم متبوعاتها فلم يبق شيء صالح للتّـأثير إلّا نفس الصّورة النّوعيّة النّاريّة ولايحتاج فى تأثيرها إلى قيامها إلى الجسم . (آملى ۱/۴۸۸)

كلّما حصلت فى ذهن أوخارج ۸/۳۶

الأوّل ، كما فى العلم الحصولّى ، والثّانى كما فى العلم الحضورىّ . (سبزوارى ۱۲۳)

فكلّما حصلت ۸/۳۶

أى الجهة المذكورة . (هيدجى ۲۵۶)

وحكم المنجّم ٩/٣٦

بل حكم غيره كذلك كما يحكم عند كون الشّمس فى القوس أنّ الهواء سيحمى بعد ستّة أشهر ، ويحكم الزّارع بأنّ البذر المدفون فى الأرض متى ينبت أو متى يخضر أو متى يبيض أو متى يصفر أو غير ذلك .

إن قلت: هذه الموارد ليست من باب العلم بالمعاليل من عللها بل من نفس المعاليل أو آثارها وانّ حصوله بالتّجارب .

قلت: العلم الحقيقىّ واليقين الدّائم إنّما هو من العلّة والتّجارب لوجدان خصوصيّة العلّة مثلاً علم النّاس بموت كلّ أحد علم يقينىّ مشاهد و مع هذا يمكن زواله وتبدّله بالشّكّ فى كثير من الآدميّين بأن يمكن بقاء مركّب طبيعىّ أبدا بل واقع فى بعض الأشخاص أو بعض الأصقاع ، وذلك لأنّه ليس علمهم من العلّة بخلاف علم الخواصّ بأسباب الانحلال . وانّ القسر لايدوم و انّ بسايط المركّب تميل إلى أحيازها الطّبيعيّة وإنّها متنازعه ومتقاومة مندامتزجت وانّ القوى الجسمانيّة متناهية التّأثير والتّأثّر ونحو ذلك فانّه لايزول ولا يبدّل ، وعلم غيرهم فى هذا المثال كلا علم فكيف فى غيره .

(سبزوارى ١٢٣)

وحكم المنجّم بما سيقع ٩/٣٦

حكيم المنجّم بما سيقع كحكمه بوقوع الخسوف مثلا فى شهر معيّن بعد ستّة أشهر يكون من ناحية علمه بسبب الخسوف فى ذلك الوقت وهو حيلولة الأرض بين الشّمس وبين القمر فى ذلك الوقت ، وحكم الطّبيب بأمراض متوقّعة ناش من علمه بمنذرات وسوء تدابير يتعقّب بتلك الأمراض . (آملى ٤٨٩/١)

وفى عدم تخلّل لفظ «الاقتضاء» ١٢/٣٦

فالحقّ تعالى عن المثل وله المثال الأعلى كمجلاة فيها صور جميع الأشياء وجوداتها و مهيّاتها من يشاهدها يشاهد الكلّ «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» .

(سبزوارى ١٢٣)

انّ المعلول شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦

ورقيقة منها. والرّقيقة هى الحقيقة بنحو ضعيف، والحقيقة هى الرّقيقة بنحو قوىّ. (هيدجى ٢٥٦)

شأن من شؤون العلّة الحقيقيّة ١٢/٣٦

العلّة الحقيقيّة هى ما كان المعلول ظلّالها سواء كانت ما منه المعلول كعلّيّة الحقّ تعالى شأنه أوما به المعلول كالوسائط الطّوليّة وعلى التّقديرين يكون المعلول شأناً من شؤونها، ولكنّه فى الفاعل بمعنى ما منه الّذى هو المصطلح الإلهى أظهر ولذا أدّاه بكلمة «لاسيّما». (آملى ١/ ٤٩٠)

بناء على أنّ العلم ١٥/٣٦

إذ بناء على وهم الطّباعيّة الّذين هم كأوساخ الانسان حيث لم يقع نظرهم من القوى الفعليّة إلّا على القوى المنطبعة والطّبايع، ولم يعثروا على المجرّدات المضافة فضلا عن المجرّدات المرسلة، فكيف على القدّوس السبّوح ربّ الملائكة والرّوح، فتبّا لنظرهم وتعسا على فكرهم. (سبزوارى ١٢٣)

قد قيل لاعلم له بذاته ١٧/٣٦

إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشّئ بغيره بعد علمه بذاته كذا فى الأسفار. (هيدجى ٢٥٦)

أوهن من بيت العنكبوت ١٨/٣٦

أمّا إنّه أوهن من بيت العنكبوت فلما فى الأسفار من أنّه: «ما أشنع وأقبح من أن يدّعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلميّة بجلائل الملك ودقائق الملكوت ويسمّى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشىء من الأشياء من خالقه العليم الحكيم الّذى أفاض ذوات العلما ونوّر قلوبهم بمعرفة الأشياء». انتهى. وأمّا مناسبته مع الدّهريّة وإن كان القائل به من الأقدمين من الفلاسفة فلأنّ الفاعل العديم الشّعور بفعله هو الدّهر الّذى يسمّونه الدّهريّة فاعلا للأشياء حيث اقتصرت أنظارهم فى القوى الفعليّة على القوى الطّبيعيّة العديمة الشّعور،

ولم يعثروا على المجرّدات المضافة كالنّفوس فضلا عن المجرّدات المرسلة كالعقول فضلا عن السّبوح القدّوس ربّ الملائكة والرّوح . (آملی ١/٤٩١)

انّه لايعلمها فی الجملة أی فی الأزل ٢٠/٣٦

أی انّه ينفی عنه العلم بالأشياء قبل وجودها لامطلقا ولو عند وجودها لأنّ برهانه على نفيه يختصّ بالعلم بالأشياء قبل وجودها حيث أنّه يقول العلم لمّا كان صفة حقيقيّة ذات إضافة يحتاج فی تحقيقيه إلى تحقّق إضافته المتوقّف على تحقّق طرفها، وإذا كان العلم فی الأزل يجب أن يكون المعلوم أيضا فی الأزل وإلّا يلزم أن يتحقّق العلم من غير إضافته إلى المعلوم وهو محال ، و من الواضح انّ هذا الدّليل على زعم المستدلّ به يختصّ بالعلم بالشّیء قبل وجوده وأمّا بعده فلا مانع من العلم به من ناحية هذا الدّليل كما لا يخفى .
(آملی ١/٤٩١)

اذ العلم بالعلّة فی الأزل ٢١/٣٦

فی بعض خطب اميرالمؤمنين (ع) : « عالم إذ لامعلوم ، و ربّ إذلامربوب ، و قادر إذلامقدور » . (هيدجی ٢٥٦)

من علمه ٢٢/٣٦

فی موضع الحال من قوله: «مجعولاته» أی ناشئة من علمه بذاته . (هيدجی ٢٥٦)

المعدوم ثابتا ٢/٣٧

ربما اسمع ممّن يدّعی الفضل انّه يقول انّه لايمكن تصوّر أن يكون الشّیء معدوما ومع هذا يكون ثابتا أو علما به ينكشف المعلوم. فليعلم انّه قد يطلق المعدوم ويراد به مرفوع شيئيّة الوجود ومرفوع شيئيّة المهيّة معا ،وقد فهم من كلام المعتزله هذا المعنى حاشاهم عن ذلك إذ لايتفوّه بهذا عاقل فضلا عن أفاضل . وقد يطلق ويراد به مرفوع شيئيّة الوجود فحسب كما يقال : «الإنسان المعدوم» فوضعت شيئيّة المهيّة ورفعت شيئيّة الوجود عنها ، وهذا مرادهم من المعدوم الثّابت و إن لم يكن هذا القول أيضاً مرضيّا إذ يوضعون له الثّبوت منفكّا عن كافّة الوجودات بخلاف طريقة الصّوفيّة لأنّهم قالوا

بالثّبوت للمهیّات منفکّة عن وجوداتها لاعن وجود تبعی لوجود اسماءالله تعالی وصفاته وهو وجود ذاته. فالمعتزلة لما راوا أنّه مشکل عویص أن یعلم الشّیء فی الأزل والشّیء المعلوم فیما لایزال وکان نفیا محضا مرفوع الشّیئین فی الأزل لاجرم أثبتوا شیئیّات مهیّات الممکنات ورفعوا شیئیّات وجوداتها لئلا یلزم قدم وجوداتها فأثبتوا علمه التّفصیلی بهذا الطّریق. (سبزواری ١٢٤)

من علمه بذاته ٢٢/٣٦

أی من ناحیة علمه بذاته بمعنی أنّه لمّا کان عالما بذاته فیکون عالماً بمجعولا به. (آملی ١/٤٩١)

فجعلوا علمه تعالی المهیّات الثّابتة فی الأزل ٣/٣٧

المعتزلة یقولون بأنّ المعدوم شیء وإنّ المعدومات فی حال عدمها منفکّة عن کافّة الوجودات الخارجیّة والذّهنیّة متمیّزة بعضها عن بعض وإنّ ثبوتها کذلک فی الأزل هومناط علمه سبحانه بالحوادث فی الأزل فالمعلوم أزلیّ وإن کانت الحوادث لایزالیا. (آملی ١/٤٩١)

وأنت تعلم انّ أصل تقرّر المهیّة ٤/٣٧

أی القول بثبوت المعدومات فاسد فی نفسه وعلی تقدیر صحّته لایکون ثبوتها مصحّحا لعلم الباری تعالی بها لانفصالها عنه فلا یکون کمالاً له تعالی. بل العلم الکمالیّ هوالّذی یکون فی مرتبة الذّات ونفسه لازائداً علیه مطلقا متّصلا کان معه علی تقدیر الزّیادة أو منفصلا عنه. والحاصل انّ العلم المغایر مع الذّات لایکون کمالاً ولوکان متّصلا فضلا عمّا کان منفصلا عنه. (آملی ١/٤٩٢)

منفکّا عن وجود المهیّة نفسها ٥/٣٧

هذا إشارة إلی توجیه مقالة الصّوفیّة، فإنّ الظّاهر من کلامهم هوالقول بثبوت المهیّات منفکّة عن کافّة الوجودات، فهم یشارکون مع المعتزلة فی القول بثبوت المعدومات إلّا انّ المعتزلة یزعمون ثبوتها منفکّة عن کافة الوجودات ثبوتاً عینیاً، والصّوفیّة یقولون

بكونه ثبوتا علميّا ، ولهذا يرد عليهم ما يرد على مذهب الاعتزال ، فإنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان ، لكن لكلامهم محمل صحيح وهو انفكاك المهيّات عن الوجودات الخاصّة الّتى بها موجوديّتها وإن كانت موجودة بوجود تبعىّ يكون ذاك الوجود لغيرها وقد أُسند اليها ، تبعا ولذا لاتسمّى كلّ منها بذاك الوجود بأسمائها الخاصّة ولايترتّب على شيء منها آثارها المرتّبة عليها ، فلمّا لم يكن هذا الوجود وجوداً لها فبعين موجوديّتها بذاك الوجود كأنّها ليست موجودة أصلا ، ولذا قالوا : «انّ الأعيان الثّابتة ما شمّت رائحة الوجود» أى رائحة الوجود المخصوص بها فى نشأة العلم وإن كانت موجودة بعين وجود الحقّ تعالىٰ . (آملى ١/ ٤٩٢)

مثل الشّيخ العربىّ ٦/٣٧

يعنى محيى الدّين وتلميذه الشّيخ المحقّق صدرالدّين القونوى فإنّهم قائلون بثبوت الأشيآء قبل وجودها ثبوتا علميّاً لاعينيّاً كما قالته المعتزلة . (هيدجى ٢٥٦)

وهذا أيضاً مزيّف ٧/٣٧

ويرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة ، فإن ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر ظاهر الفساد ، سوآء نسب إلى الخارج أو الذّهن فإنّ البرهان ناهض على استحالة تقدّم الماهيّة على الوجود مطلقا سوآء تقدّمها مجرّدة عن الوجود ثبوتاً علميّا كما نقل عن هؤلآء أو ثبوتاً خارجيّاً كما نقل عن المعتزلة ، وملخّص توجيه صاحب الأسفار ما ذكروه انّ الّذى أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهيّة مجرّدة عن الوجود أصلاً سوآء كان وجودا تفصيليّا أم وجوداً اجماليّاً ، أمّا وجودها قبل هذا الوجود الخاصّ بها فلا استحالة فيه ، فهؤلآء إذا قالوا انّ الأعيان الثّابتة فى حال عدمها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها عدم وجودها الخاصّ المتميّزة به فى الخارج عمّا عداها لاعدم الوجود الاجمالىّ الذى يجتمع فيه معها أشيآء كثيرة ، فهى وإن لم تكن فى الأزل موجودة بوجوداتها الخاصّة إلّا انّها كلّها متّحدة بالوجود الواجبى وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة فى الأزل ولم يلزم شيئيّة المعدوم كما زعمت المعتزلة .

ثمّ قال لما كان علمه تعالى بذاته هونفس وجوده وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت أيضا معقولة بعقل واحد هوعقل الذّات، فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلّها فى مرتبة ذاته قبل وجودها .

وقال أيضاً معنى قولهم : « انّها ما شمّت رائحة الوجود أبدا » انّها ليست موجودة من حيث انفسها الخ . (هيدجى ٢٥٦)

فى مقابل الوجود ٨/٣٧

وقد ثبت أنّ ما هو مرفوع الوجود مرفوع الثّبوت أيضاً لترادفهما . (هيدجى ٢٥٧)

أنْ يطلقوا الثّبوت على مرتبة من الوجود ٩/٣٧

لايلايم ظاهر . (هيدجى ٢٥٧)

على مرتبة من الوجود ١٠/٣٧

فاصطلحوا أن يقولوا : « الأعيان الثّابتة » ويريدوا الوجود أو انّ مرادهم بثبوتها ذلك الوجود التّطفلّى الّذى ينسب إلى مناهيمها بالعرض والمجاز بل سبك مجاز إذ الوجود الأحدّى ذاته الأقدس وهومنسوب إلى مفاهيم الأسماء والصّفات بالعرض وإلى لوازمها وهى الأعيان الثابتة ايضاً بالعرض فى المرتبة الثّانية، ولزوم اللّازم ولازم اللّازم كلاهما غير متأخّر الوجود ، فالعارض كعارض المهيّة لاكعارض الوجود ولو جاز إطلاق المهيّة على الواجب بالذّات كانت مفاهيم الأسماء والصّفاف كالمهيّة له والأعيان الثّابتة كلازم المهيّة ، وبالجملة العلم بذاته الأقدس هوالعلم التّفصيلّى الحضورىّ بجميع الأشياء وجوداتها ومهيّاتها إذ ذلك الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أتمّ و أعلى ويلزم تلك المفاهيم الأسمائيّة والصّفاتيّة كلّ المهيّات بنحوأشرف وأسنى ، فحضورذاته لذاته حضوركلّ الوجودات والمهيّات . (سبزوارى ١٢٤)

وهوالمثل النّوريّة ١٤/٣٧

وهذه الصّور العلميّة العينيّة التّامّة الجامعة لجميع الكمالات الأولى والثّانيّة فى

أصنامها وطلسماتها ولفعليّاتها بنحو أتمّ كالكليّات العقليّة الموجودة بوجود نوريّ سعيّ الواحدة بالوحدة الجمعيّة وهى تمام ذات أفرادها فى كون كلّ منها ما به الانكشاف لما تحتها، لكن أين هذه العقليّات الضّعيفة من تلك العقول القويّة؟ و إن كانت فى أصحاب العقول بالفعل . (سبزوارى ١٢٥)

ولكن ليست مناط ١٤/٣٧

قال صدر المتألهين ، « وأمّا مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان: مذهبا منصورا عندنا لكن فى جعل هذه الصّور مناطا للعلم الأزلىّ الكمالىّ، الالهىّ السّابق على كلّ ما سواه موضع بحث ومحل قدح، لأنّ علمه تعالى قديم واجب بالذّات وهذه الصّور متأخّرة الوجود عنه تعالى[1] وعن علمه تعالى بذواتها فكيف تكون هى بعينها علمه تعالى بالآشياء فى أزل الآزال؟ . (هيدجى ٢٥٧)

فى كلّ ١٦/٣٧

أى كلّ ما سواه من المجرّدات والمادّيات ومركّبات أو بسائط . (هيدجى ٢٥٨)

بأن حضره ١٧/٣٧

أى بحضور نفس وجوداتها الخارجيّة عنده لاصورها . (هيدجى ٢٥٨)

التأنيث باعتبار نفس ١٨/٣٧

أى تانيث العينيّة وهى صفة الكون باعتبار إضافة النّفس إليه والإضافة بيانيّة ولك أن تجعلها صفة للمضاف أعنى النّفس لاللمضاف اليه فحينئذ لا يحتاج إلى عذر . (هيدجى ٢٥٨)

شيخ الطّائفة ١٩/٧٧

شهاب الدّين المقتول فى علمه التّفصيلى . (هيدجى /٢٥٨)

فلذاك قول شيخ الطّائفة الإشراقية ١٩/٣٧

حاصل مذهب شيخ الإشراق فى علم الحقّ جلّ شأنه هو الّذى قد تقدّم نقله فى أقسام الفاعل، وإنّ من أقسامه الفاعل بالرّضا الّذى يقول به الشّيخ الإشراقىّ وهو انّ له تعالى علما بالأشياء فى مرتبة ذاته الّذى هو عين ذاته وهو تعالى يعلم ذاته تفصيلا ويكون

علمه بذاته تفصيلا علماً بماسواه إجمالا لأنّ ذاته تعالى علّة لما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول فهو بعلمه بذاته الّذى هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالا ، وهذا علم فى مرتبة ذاته لأنّه عين ذاته ويكون علمه التّفصيلىّ بما سواه عين ماسواه، ففى العلم الإجمالى الكمالى يتّحد العلم والعالم وفى العلم التّفصيلىّ يتّحد العلم والمعلوم بمعنى انّ المعلوم بنفسه علم ومعلوم . (آملى ٤٩٤/١)

وتبعه فى ذلك كثير ١٩/٣٧

و هؤلاهم الّذين يقولون صفحة نفس الأمر وصحائف الأعيان بالنّسبة إلى الواجب الوجود كصفحة الذّهن بالنّسبة إلى نفس النّاطقة، فكما لايوجد فى الذّهن شىء غيرماهوعلم النّفس وغير ما هو معلومها بالذّات كذلك كلّ ما هو فى العين من الوجود علم واجب الوجود، وقد علمت انّ الوجودات كلّها تعلّقات وروابط محضة، وكلّ شىء قائم به قياماً صدوريّا لاحلوليّا، وبناء تحقيق الشّيخ الإشراقىّ على أنّ العلم كون الشّىء نوراً لذاته ونوراً لغيره، وهوتعالىٰ نورالأنوار القاهرة والاسفهبديّة والعرضيّة، وله الاشراق والتّسلّط عليها، والعلم الّذى هو حيثيّة الظّهور والإظهار يدور على النّورية . فلما كان ذاته لذاته وذوات الاشياء له كان علمه بذاته نوريتّه وظهوره لذاته وكان علمه بغيره إشراقه عليها وتسلّطه بالعلّية والإضافة الإشراقيّة عليها، فكما انّه بنور الشّمس العرضىّ يظهر كلّ المستنيرات كذلك بالنّور الحقيقىّ القيّومىّ يظهر كلّ الحقايق والمهيّات، ولانسبة بين الظّهورين فمع هذه الشّدّة النّوريّة الغيرالمتناهية كيف يخفى عليه شىء أم كيف يحتاج إلى الصّور حتى ينكشف بها ذوات الصّور ؟ . (سبزوارى ١٢٥)

من محقّقى المتأخّرين ٢٠/٣٧

كالمحقق الطّوسى - قدّس سرّه - والعلّامة الشّيرازى ومحمّد الشّهرستانى وابن كمونه وصدر المتالّهين فى أوآئل حاله وغيرهم القائلين بكون وجود الأشيآء فى الخارج مناطا لعالميّته تعالى بها . (هيدجى ٢٥٨)

وسقمه من وجه ٢٠/٣٧

وهوانتفاء العلم التّفصیلیّ فی مرتبة الذّات والإکتفآء بالإجمالیّ فیها. قال صدر المتألّهین: «کأنّهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من أنّ وجود المعقول بالذّات فی نفسه ومعقولیّته ووجوده للعاقل شیء واحد بلا اختلاف وکذا وجود ما هو محسوس فی نفسه ومحسوسیّته ووجوده عند الحاسّ شیء واحد بلا اختلاف». ثمّ لاشبهة فی أنّ هذه المادّیات ذوات الأوضاع المکانیّة لیست وجوداتها الخارجیّة وجوداً عقلیّاً ولا حسّیاً کما هو التحقیق عندنا فکیف یصحّ ویجوز أن تکون هذه الصّور المادّیة فی أنفسها قبل تجرّدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا ومعقولاً. (هیدجی ٢٥٨)

ان لم یکن بأن حضر ٢١/٣٧

أی بالحضور فی البعض وهو العقل. (هیدجی ٢٥٩)

لانکسیمایس ٧/٣٨

وارسطاطالیس. (هیدجی ٢٥٩)

بارتسام صورها ٢٣/٣٧

فی العقل الّذی هو کلوح من صقع الرّبوبیّة لاستهلاک الأحکام الأمکانیّة فی العقل وحیاته بحیاة الله تعالی وبقائه ببقاء الله بل کقلم فی مداد رأسه کلّ الحروف البسیطة والمرکّبه بوجه بعید. والدّاعی لثالیس علی هذا القول أن لایکون ذات الله تعالی محلّا لکثرة الصّور وغیر ذلک من المحذورات الأخر. (سبزواری ١٢٦)

ابی علی ٨/٣٨

وتلمیذه بهمنیار وجمهور أتباع المعلّم من المشّائین قالوا: «انّ الاوّل تعالی لما عقل ذاته بذاته وکان ذاته علّة للأشیئا لزمه تعقّل الأشیآء بسبب تعقلّه لذاته بذاته».

(هیدجی ٢٥٩)

بل بالعکس ١٠/٣٨

فالأوّل العلم الانفعالی الّذی بعد المعلوم، والثّانی العلم الفعلیّ العلیّ الّذی قبل المعلوم ویجب إثبات ماهو أشرف الطّرفین لواجب الوجود تعالیٰ. وأمّا إثباتهم الصّور وعدم

إثبات العلم الحضوريّ له فی علمه بالغیر فلأنّ الموجودات ظلمانیّة لاحقة متکثّرة الوجود متغیّرة الذّوات الطّبیعیّة وهونور وعلمه نور. والتّحقیق عندنا انّ حیثیّة الوجود أیّ وجود کان حیثیّة النّور وهو بما هو علم سابق علیه بما هو معلوم وکذلک بما هو متعلّق بالواجب تعالی واحد بالوحدة الحقّة وثابت غیر دائر بما هو وجهه . (سبزواری ١٢٦)

ونسبة الکلّ إلی عقل الاوّل الواجب ١٢/٣٨

أی إلی علم الأوّل تعالی . (هیدجی ٢٥٩)

لاعلی أنّها تابعة ١٤/٣٨

أی لیس علی نحولم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته کالجرم المضیء الّذی لیس له علم بضوئه الّذی یوجبه، وکالجسم الحارّ الّذی لیس له علم بالسّخونة الّتی یوجبها بل هو عالم بما یصدر عنه فلا یکون فاعلا بالإیجاب ، بل هو تعالی فاعل بالعنایة بمعنی أنّه یعلم بفعله ویصدر عنه الفعل مع العلم به من غیر إرادة زائدة علی ذاته . (آملی ٤٩٥/١)

اتباع الضّوء للمضیء ١٥/٣٨

بأن لم یکن للواجب علم بما یوجبه ذاته کالمضیء والحارّ . (هیدجی ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسی ١٩/٣٨

أراد به معناه الأعمّ فی مقابلة التّعقل أی الّذی هو إدراک الشّیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرک مکفوفة بهیئات مخصوصة من الکمّ والکیف والأین وغیرها ، والتّخیل الّذی هو إدراک ذلک الشّیء مع تلک الهیئات ولکن حاله غیبته بعد حضوره؛ والتّوهّم الّذی هو إدراک معان جزئیّة متعلّقة بالمحسوسات . (هیدجی ٢٥٩)

إذ العلم الاحساسی منتف عنه ١٩/٣٨

المراد بالعلم الإحساسیّ المنتفی عنه عند المشّائین هو الإحساسیّ بالمعنی الأعمّ فی مقابل التّعقّل ، سواء کان علی وجه الإحساس بالمعنی الأخصّ أعنی إدراک الشّیء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرک المحفوفة بهیئات مخصوصة من الکم والکیف والأین وغیرها، أوعلی وجه التّخیّل أعنی إدراک الشّیء مع عوارضه المشخّصة المحفوفة به لکن لافی حال

حضوره عندالمدرك بل فی حاك غيبته عنه ، أو علی وجه التـوهـم الـذی هو إدراك معان جزئيـة متعلـقة بالمحسوسات. فالمشـائون يزعمون انتفاء كل هذه الأقسام عنه تعالی وان علمه بالجزئيات يكون عل وجه كلـی كعلمنا بحرارة هذهالنـار مثلا عند العلم بأن كل نار حارة. ويقولون انـه تعالی بل كل عاقل إنـما يدرك الجزئيات من حيث هوعاقل علی الوجه الكلـی و إدراكها علی الوجه الجزئی لايحصل إلا بالآلات الجسمانيـة المنتفية عنه تعالی فيؤولون السـمع والبصر إلی علمه بالمسموعات والمبصرات ، وهذا بخلاف طريقة الإشراقيين حيث ان مرجع علمه تعالی عندهم إلی البصر لابمعنی الآلة بل بحضور الأشياء عنده و مشاهدته لها بالإشراق النـوری والإضافة الإشراقيـة علی ما سيأتی بيانه . (آملی ۱/۴۹٦)

علی ما نسب الی المشـائين ۱۹/۳۸

فإنـهم يقولون إن الاول تعالیٰ بل كل عاقل فهو إنـما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل علی الوجه الكلـی ، وإدراكها علی الوجه الجزئی لايحصل إلا بالآلات الجسمانيـة فيؤولون السـمع والبصر إلی علمه بالمسموعات والمبصرات والشـيخ الإشراقی يؤول علمه بالبصر لأن علمه بالأشياء الصـادرة منه تعالیٰ كونها حاضرة ظاهرة مشاهدة له. (هيدجی ۲۵۹)

اعظم تلاميذ المعلـم الاول ۲۰/۳۸

ومقدم المشـائين القائل بان ذاته تعالیٰ متـحدة مع الصـور العقليـة فإن مذهبه أن العاقل إذا عقل صورة عقليـة صار هوهی والشـيخ يبطله فی الإشارات والمحقـق الطـوسی نفی الإمكان عنه فی التجريد. قال المصنـف فی حاشية الأسفار عند ذكر مذهب فرفوريوس : «اعلم ان اتـحاد العاقل والمعقول إن استعمل فی مقام العلم الكمالی الذ اتی فمعناه كون بسيط الحقيقة بوحدته وبساطته كل المعقولات ، وإن استعمل فی مقام التـفصيلی فمعناه إشراقه بكل معقول بلاتجاف من ذاته عن مقامه بل الاتـحاد فی مقام الظـهور للحقيقة الظـاهرة» .

(هيدجی ۲۵۹)

وقد تكلـمنا علی مذهبه ۲۰/۳۸

فی مبحث الوجود الذ هنی عند قوله : «وحدتها مع عاقل مقولة» و قد تكلـم أيضاً

قبل ورقتین فی حاشیة طویلة اوّلها : « فما ذکر انّ المفروض » : عند قولـه : « قداستدلّ صدر المتالّهین علی اتّحاد العاقل والمعقول » حاصل کلامـه انّ اتّحاد العاقل والمعقول فی علم المجرّد بذاته اتّفاقیّ وفی علمه بغیره خلافیّ ، ثمّ وجّهه بأنّهم إذا قالوا المعقول متّحد مع العاقل ما أرادوا المعقول بالعرض لاماهیّة المعقول بالذّات ولامفهوم المعقول الإضافیّ بل أرادوا أنّ المعقول بالذّات موجود بوجود العاقل . (هیدجی ٢٦٠)

وقد تکلّمنا علی مذهبه ٢٠/٣٨

وتوضیح لبّ القول فی اتّحاد العاقل والمعقول فی العلم بالغیر یحتاج أوّلا إلی تحریر محلّ البحث عنه ثمّ إلی إقامة الدّلیل علیه فهیٰهنا مرحلتان : الاولی ، فی تصوّر ما قالوه فنقول :

إذا علمنا شیئاً کمهیّة زید مثلا فهنا أشیاء : ١ـ مهیّة النّفس الّتی لهـا وجود ٢ـ مهیّة زید الّتی لها وجود فی النّفس ٣ـ حقیقة زید الّتی لها وجود فی الخارج وهذه الحقیقة هی بعینها تلک الماهیّة الموجودة فی الذّهن بناء علی ماهو التّحقیق فی باب الوجود الذّهنی .

إذا عرفت ذلک فنقول لیس المتّحدان فی هذا البحث عبارة عن مهیّة زید ، ومهیّة النّفس ، ولا وجود زید فی الخارج مع مهیّة النّفس ، ولامع وجودها ، بل المراد اتّحاد وجود زید فی النّفس مع وجود النّفس بمعنی انّ هیٰهنا وجود واحد وهو وجود النّفس بالأصالة ویکون موجودیّة مهیّة زید فی الذّهن بنفس ذاک الوجود الّذی للنّفس بالأصالة فتکون مهیّة زید موجودة بوجود النّفس بالتّبع کموجودیّة الأعیان الثابتة بوجود الحقّ تبعا . (آملی ٤٩٦/١)

ما سنذکر من العقل البسیط إن شاءالله ٢١/٣٨

بأن یرید من اتّحاد المعقول بالعاقل اتّحاد النّحو الأعلی من وجود المعقول بوجود العاقل بل هذا وحدة لا اتّحاد . (سبزواری ١٢٦)

بجمیع ما سواه ٣/٣٩

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد کلّ الأشیآء قالوا للواجب تعالی علمان بالأشیآء : علم إجمالیّ مقدّم علیها وعلم تفصیلیّ مقارن لها ، وبعبارة اخری : علم ذاتی وعلم فعلیّ . قالوا یجب

أن يكون عالما بجميع الأشيآء فى مرتبة ذاته مقدّماً على صدورها وإلّا لم يكن عالما بالأشيآء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشيآء فلا يكون له تعالى علم بغيره هو صفة كماليّة فى حقّه وهو محال، فزعموا أنّ علمه بمجعولاته عبارة عن كونه مبدء مجعولاته المتميّزة فى الخارج ومبدء تميز الشّىء يكون علما به إذ العلم ليس العلم الّا مبدء التّميز فذاته علم بما سواه.

وربما قالوا: «علمه بالأشيآء منطو فى علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علّة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوٍ فى ذاته فكان علمه بما عداه علّة لما عداه». قال صدر المتالّهين: «لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطوآء لم يقدروا على بيانه، و ربما أوردوا مثالاً لانطوآء الكلّ فى علمه بتقسيم حال الإنسان فى علمه سيبيّن المصنّف انّ الذّات فى عين إجماله ووحدته علم تفصيلىّ بكلّ شى لبساطته والبسيط كلّ الوجودات على ما قاله ارسطو أوبرهن عليه صدر المتالّهين. (هيدجى ٢٦٠)

وربّما أوردوا مثالاً ٥/٣٩

وقد سبق فى المقصد الثّانى فى البحث عن الكيف عند شرح قوله: «والعلم تفصيلىّ أو إجمالىّ ما يتعلّق بالمقام». (هيدجى ٢٦١)

مع شوب تخيّل ٦/٣٩

مثل انّ العاقلة تعقل انّ الواجب تعالى نور كلّ نور ونور الأنوار القاهرة والاسفهبدية وغيرها و انّه حقيقة الحقايق، والمتخيّلة تحاكيه بنور الشّمس الّذى هو نور كلّ نور عرضىّ من الأشعّة الشّمسيّة والقمريّة ويعقل بساطته وتحاكيه المتخيّلة بالنّقطة وإحاطته وتحاكى بإحاطة الفلك وانبساط نوره وتحاكى بالامتداد المقدارىّ وفوقيتّه وتحاكى بالفوقيّة الوضعيّة وقس عليه ساير صفاته. هذا فى المرتبة الأعلى من حقيقة الوجود وفى المرتبة الأدنى مثل أن تعقل الهيولى وانّها جوهر بالقوّة وتحاكيها المتخيّلة بالظّرف الخالى أوالخلاء المجرّد عن الشّاغل وسفالتها وتحاكى بالمهوى الوضعىّ وقس عليهما الوسايط.

(سبزوارى ١٢٧)

مع شوب تخيّل ٦/٣٩

هذه‌العبارة مذكورة فی‌الأسفار وقد أوضحها فی‌حاشية هذا الكتاب، وحاصله أنّ النّفس لمكان أنسها بالصّور المتخيّلة والفها بعالم الخيال و عدم انقطاعها عنه لايمكنها تعقّل المجرّد عن الخيال مادامت نفساً أی مادام بقاء عاقتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه، ولذلک كلّما تتعقّله من الصّور العقليّة يكون تعقّلها مع حكاية خياليّة بحيث يتّحد الإدراكان نحواً من الإتّحاد كاتّحاد المدرک بالبصر مع ما يحصل فی الحسّ المشترک فيما إذا أبصرنا شيئاً، وحصل أيضاً منه فی الحسّ المشترک صورة حيث يتّحد الإدراكان ولا يتميّز لنا ما يحصل فی آلة البصر وما يحصل فی الحسّ المشترک إلّا بدليل، وذلک كما إذا تعقّلت النّور الفعلیّ أعنی الوجود المنبسط الّذی هوفعل الحقّ فنتخيّل معه النّورالحسّی بحيث لايمكن الذّهول عن الثّانی عند تصوّر الأوّل، وكما إذا تعقّلت انبساط الوجود المنبسط وسريانه علی الاشياء ونزوله فی كلّ أودية بقدرها تخيّلت معه الامتداد، وإذا تعقّلت بقائه تخيّلت معه‌الزّمان أوانّها إذا تعقّلت انّ الواجب تعالی نوركلّ نور. وإنّ الأنوار القاهرة والأنوارالأسفهبديّة أعنی النّفوس نور به وهو تعالی نوركلّ نورتخيّلت نور الشّمس وانّه نوركلّ نور من أنوار الاشعّة الشّمسيّة ونور القمر وكلّ نور فی‌عالم العناصر، واذا تعقّل بساطته تعالی تخيّلت النقطة البسيطة، وبالجملة فلايخلو شیء من المعقولات عن شوب تخيّل كما لايخفی. (آملی ۱/۴۹۸)

وثالثها ۷/۳۹

أورد عليهم انّ ذلک أی العلم بالشّیء علی وجه الثّالث أيضاً علم بالقوّة إلّا انّه قوّة قريبة من الفعل انّ المستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلّا انّ المجيب فی‌تلک الحالة عالم بالفعل بأنّ له قدرة علی شیء دافع لهذا السّؤال أمّا حقيقة ذلک الشّیء فهو غير عالم بها. (هيدجی ۲۶۱)

وقد صحّحنا كلامهم فی بعض تحريراتنا ۱۱/۳۹

كحوا شينا علی إلهيّات الأسفار وحواشينا علی الشّواهد الرّبوبيّة حيث اعترض عليهم بأنّ هذا العلم الثّالث قدرة بل قوّة كسابقه وليس بالفعل، ووجه التّصحيح انّه

مغالطة من باب اشتباه التّخيّل والتّعقّل أوالتّعقّل بالعقل البسيط الخلّاق للتّفاصيل وبالعقل التّفصيليّ فحيث لم يكن العلم بالأجوبة بنحو الشّوب التّخيّلي ّ توهّم أنّه ليس فى العقل ، و حيث أنّه لم يكن فى العقل بنحوالتّفصيل التّعاقبي ظنّ أنّه ليس بنحوالعقل البسيط ، والحال انّ الملكة البسيطة علم بنحو أشدّ وكونه بالفعل واضح إذ لم يبق لصاحبها حاجة إلى تجشّم كسب جديد بل يمكن أن يقال : « كلما كان الوجود أتمّ وأنور كان التّميز والتّفصيل فى المهيّات أقوى و أظهر » كما انّ النّور الحسّيّ كلّما كان أشدّ كان تميز المستنيرات به أقوى ، فالوجود كلّما كان وحدته الحقّة الحقيقيّة أتمّ كان جامعيّته للمفاهيم الكماليّة أوفر ، فى العقل البسيط الإنسانى صحّة انتزاع جميع مفاهيم معلوماته فكلّ مفاهيم المحدودات والحدود والمرسومات والرّسوم المبادى التّصديقيّة والمطالب موجودة بوجود ذلك العقل الواحد .

بل أقول ، القسم الثّانى من العلم وهو الملكة المخزونة ايضاً بالفعل فإنّ العلم شيء والالتفات إليه شيء آخر وكذاكونه بنحو الكثرة شيء وبنحو الوحدة شيء آخر أي الوحدة وجودا والكثرة مفهوما وعدم الكثرة وجودا وليس بدو النّفس وختمها الخيال ولا أعلى مداركها العقل التّفصيليّ حتّى إذا لم تكن المعلومات فيهما وبمداخلتهما لم تكن فى العقل البسيط ، و من لم يصدق بكونه علما بالفعل فكأنّه ليس إلّا العقل التّفصيليّ التّعاقبي الزّمانيّ حيث انّ نفي الخاصّ كان عنده نفي العامّ فكيف حال من كانّه ليس إلّا الوهم والخيال فإذ ليس شيء فى هذه الألواح فكأنّه ليس فيه وتلك الملكة كأنّها لم تكن شيئا مذكورا ، وكأنّه بحسب نفسه البدن وقواه بخلاف من يوقن أنّه عقل بالفعل و يشاهد انّه عقل بسيط فكان البدن و قواه أجنبيّ عنه فالكون فى العقل وجدان فى ذاته لاالكون فيها ، فهذا مصداق « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » و ذلك مصداق : « نَسَوا اللهَ فَأنْساهُمْ أنفُسَهُمْ » .

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد وان نمك اندر شد وكل پاك شد

(سبزوارى ١٢٧)

أوبالبعض خبر مقدّم ۱۲/۳۹

فیه مالا یخفی . (هیدجی ۲۶۱)

وهکذا کلّ علّة ۱٤/۳۹

فلا یجب ان یکون علمه التّفصیلیّ بجمیع الممکنات فی مرتبة واحدة بل فی مراتب متفاوتة متلاحقة کلّ سابق علم تفصیلیّ بلاحقه علم إجمالیّ بما عداه من المتأخّرات فاعترض علیه بوجوه مذکورة فی الأسفار . (هیدجی ۲۶۱)

أوبالبعض تفصیل ۱۲/۳۹

الظّاهر أن یکون قوله : « أوبالبعض » عطفا علی قوله « بکلّ الأشیاء » فیصیر حاصل المعنی مع ما فی الشّعر من الغلق ، فإن کان ذاته عالما إجمالیّا ببعض الأشیاء لابکلّه بأن یکون علما تفصیلیّا ببعض واجمالیّا ببعض آخر فذاك تفصیل الّذی بعض من الحکماء ارتضاه ویکون هوالمرضیّ عنده .

و محصّل هذا القول انّ ذاته تعالی علم بذاته تفصیلا و یعلم من ذاته معلوله الاوّل الّذی هوالعقل الاوّل أیضا تفصیلا فذاته علم تفصیلیّ بالعقل الأوّل وإجمالیّ بما عداه.
(آملی ۱/۵۰۲)

وکیف یمکن أن یکون صورة الشّمس ۱٤/۳۹

والحال انّ العلم بالشّیء نفس ذلك الشّیء کما قالوا : «انّ الأشیاء تحصل بأنفسها فی الذّهن». وحاقّ نفس الأمر هوعلم الله الأزلی بالأشیاء و ماهی علیه فی السّابقة الأزلیّة فصورة کلّ شیء تطابقه ، نعم فی العلم الإجمالی یکفی الصّورة الواحدة کالإمکان الّذی هو صورة واحدة فی الذّهن للممکنات المتخالفة فی الخارج : والتّحقیق عندنا کما سیجیء إنّ الصّورة أی ما به الشّیء بالفعل الواحدة أی بالوحدة الحقّة الحقیقیّة تکون علما بالأشیاء المختلفة کالوجود الصّرف المحیط والمبسوط البسیط . (سبزواری ۱۲٦)

بالعقل البسیط و الأضافة الاشراقیّة ۱۹/۳۹

المراد من العقل البسیط هوالعلم الإجمالیّ ، وإنّما عبّر عنه بالعقل البسیط لوجهین:
الأوّل ، تأسیّاً بالحکماء .

الثّانى، تنزيهاً له تعالى عن العلم الإحساسىّ والتخيّلىّ والتّوهّمىّ، فإنّ العلم ينقسم إلى الإحساس والتّخيّل والتوهّم والتّعقل، و أشرف أنحائه و أعلاه هو التعقّل. والمراد من الإضافة الإشراقيّة هو الوجود المنبسط الّذى هو فعله تعالى، فالعقل البسيط إشارة إلى العلم الاجمالىّ البسيط الكمالىّ الّذى فى مرتبة ذاته تعالىٰ، وهو الّذى يقول به الإشراقىّ، والإضافة الاشراقيّة إشارة إلى العلم الفعلىّ الّذى فى مرتبة فعله تعالى الّذى هو عين فعله أعنى ذاك الوجود المنبسط فصار مختار المصنّف - قدّس سرّه - فى هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فى علمه السّابق على الأشياء من جهة علمه بذاته الّذى هو مبدء لجميع الأشياء أى العلم الإجمالى بجميع الاشياء فى عين الكشف التفصّيلى. ومختار شيخ الطّائفة الإشراقيّة من كون الاشياء بأعيانها علوماً، وانّ الصّحائف العينيّة بعينها هى الصّحائف العلميّة بالنسبة إليه تعالى، فكلمة العقل البسيط إشارة إلى الأوّل والإضافة الإشراقيّة إلى الأخير. (آملى ٣/٢)

بالعقل البسيط ٢٠/٣٩

أى بالعلم الإجمالىّ وعبّر عنه بـ«العقل» لأنّ العلم له أربعة أقسام: الاحساس والتخيّل والتوهّم والعقل، وأعلى أنحائه هو العقل فعبّر به تنزيها له تعالىّ وتاسيّا بالحكمآء على ما قال فى بعض حواشيه للكتاب.

وأعلم انّ ما اختاره المصنّف فى باب علمه تعالىٰ بالأشياء الصّادرة عنه هو مجموع ما ذهب إليه صاحب الاشراق من كونها بأعيانها علوما له تعالىٰ و إشراقات نوره وما حقّقه صاحب الأسفار فى علمه السّابق على الأشيآء من جهة علمه بذاته المبدء لجميع الحقايق والمهيّات، فابتدء بالأوّل بما حقّقه محقّق شرح الإشارات ثمّ أشار إلى الثّانى بقوله: « والعلم الإجمالى الكمالى ...». (هيدجى ٢٦١)

الذّات علّة لذّات ما عدا ٢١/٣٩

وهذا البرهان يتالّف من مقدّمات:

الأولىٰ أنّه تعالىٰ بذاته.

الثّانية أنّ ذاته تعالى علّة لمعلولاته.

الثّالثة أنّ العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول .

الرّابعة أنّ علمه بذاته تعالی عین ذاته .

وهذه المقدّمات کلّها ثابتة بما تقدّم. وإذاکان ذاته الّتی علّة لمعلولاته وعلمه بذاته الّذی هو علّة للعلم بمعلولاته و أحدة ، یجب أن یکون معلوله والعلم بمعلوله أیضا واحداً، وذلک إمّا من جهة المناسبة بین العلّة والمعلول فی الوحدة والکثرة ، و انّه إذا کانت العلّة واحدة ناسب أن یکون المعلول کذلک، وإذاکانت کثیرة ناسب أن یکون المعلول کثیرا علی ما فهم صدر المتالّهین من کلامه، وقال بأنّ هذا الدّلیل إقناعیّ إذ لأحد أن یمنع حقیّة هذا الحکم ، إذ ربما یکون فی المعلول لکونه أنقص وجوداً من علّته شائبة کثرة لایکون مثلها فی العلّة، ألا تری أنّ العقل یصدر عنه الفلک من جهة مهیّته ، ویصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلّتان هیٰهنا شیء واحد فی الخارج ، والمعلولان متعدّدان تعدّدا خارجیّا .

وأمّا من جهة لزوم صدور الکثیر عن الواحد علی مافهمه المصنّف - قدّس سرّه - من کلامه وقال فی حاشیته علی الأسفار أنّ خلاصة هذا الدّلیل أنّه إذا اتّحد العلّتان فلابدّ من أن یتّحد المعلولان وإلّا لزم صدور الکثیر عن ألواحد أعنی صدور الصّور عن علمه بذاته الّذی هو ذاته وصدور الموجودات الّتی هی ذوات الصّور عن ذاته أیضا الّذی هو علّة لما عداه من معلولاته وقال بأنّ هذا الدّلیل برهانیّ لااقناعیّ کما لایخفی .

(آملی ٤/٢)

ناقض بأن ٤/٤٠

فاحکم بانّ الصّادر منه وعلمه بذلک الصّادر وهما المعلولان واحد .

(هیدجی ٢٦٢)

هکذا حقّق المقام العلّامة الطّوسی ٦/٤٠

غرضه من إسناد هذا التّحقیق إلی العلّامة الطّوسیّ هو الإشارة إلی تضعیف ما فهمه الصّدر المتالّهین - قدّس سرّه - من کلامه من کون هذا الدّلیل إقناعیّاً بل هو برهانیّ کما تقدّم فی الحاشیة المتقدّمة .

ثمّ انّ هذا المسلك بعينه هو طريقة شيخ الإشراق فى علمه تعالى بما سواه ، ولا فرق بينهما أصلا إلّا انّ شيخ الإشراق أجرى هذه القاعدة فى الجميع و قال بأنّ مناط علمه تعالى بالأجسام والجسمانيّات أيضا حضور ذواتها عنده تعالى، وانّ حضورها لديه كاف فى العلم بها ، ولكن العلّامة الطّوسىّ ـ قدّس سرّه ـ جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام صورها فى المبادى العقليّة أعنى بحضور صورها لديه تعالىٰ بارتسامها فى مباديها . فعلمه تعالىٰ بالكلّ حضورىّ إلّا انّ المعلوم فى بعضها نفس الشّىء بوجوده العينىّ وفى بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها فى مباديها لابمعنى انّ علمه بالبعض حصولىّ وفى بعض آخر حضورىّ كما يلوح من عبارة الأسفار على ما فهمه من كلام المحقّق الطّوسىّ . ـ قدّس سرّه ـ (آملى ٢/٤)

فعلمه تعالىٰ قد كان نوريّته ٧/٤٠

قد تكلّمنا شطرا فى كون علمه تعالىٰ بذاته نورالذاته و علمه بغيره كون غيره إشراقا له فى بيان طريقه شيخ الطّائفة الاشراقيّة فتذكّر . (سبزوارى ١٢٩)

فعلمه قد كان ٧/٤٠

يعنى إذا اتّحد ذات ما عدا وعلمه تعالى بها فلزم أن يكون علمه بالأشيآء هو الإضافة الإشراقيّه ونوريّته و إشراقه عليها نفس قدرته، فانّ النّور فيّاض لذاته فعلمه بالأشيآء إيجاده لها كما انّ وجود الأشيآء عنه نفس حضورها لديه . (هيدجى ٢٦٢)

فعلمه تعالى قدكان نوريتّه ٧/٤٠

إنّما اتى بـ«فاء التّفريع» للإشارة إلى أنّ ما ذكر المحقّق الطّوسّى يصحّ بناء على أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، وانّ المعلول المجعول هو الوجود وهو الوجود المنبسط الّذى هو نور لكونه بنفسه وجوداً والوجود نور لأنّه الظّاهر بذاته المظهر لغيره فهو بنفسه علم كما انّه معلوم ولمّا كان من شأنه وحيثيّة ذاته الإضافة فهو قدرة أيضا أى قدرة فعليّة وفى مرتبة الفعل . (آملى ٢/٤)

الممكنة للثانى ٩/٤٠

أى الممكن لها الثّانى . (هيدجى ٢٦٢)

بل النّوريّة الوجوديّة ٩/٤٠

عليك بمقابلة أوصاف نور الوجود الحقيقىّ بأوصاف النّور الحسّىّ كلّا بموازنه حتى تترنّم بقولك : «أين التّراب وربّ الأرباب» مع انّ ما ذكر من أوصاف النّور الحسّىّ وآثاره أيضاً بسبب نور الوجود بحسب قابليّة مهيّته . (سبزوارى ١٢٩)

القائم بها مواضع الشعّور ١٠/٤٠

يعنى انّها ذات الشّعور كيف لا ومواضع الشّعور قائمة بها . (هيدجى ٢٦٢)

القائم بها مواضع الشّعور ١٠/٤٠

هذا فى مكان العلّة لقوله : «الحيّة» يعنى انّ النّور الحقيقىّ الّذى هو الوجود المنبسط حىّ، وكيف لا يكون حيّاً ومواضع الشّعور قائمة به من المستمرّة وغير المستمرّة .

والمراد بمواضع الشّعور المستمرّة هو المدركات العلويّة الفلكيّة من عقولها و نفوسها ، وبمواضع الشّعور الغير المستمرّة هو القوى الحيوانيّة والخياليّة والحسيّة ، والمراد من غيرهما هو غير مواضع الشّعور من المستمرّة وغير المستمرّة كالأجسام والجسمانيّات .
(آملى ٥/٢)

وغيرهما ١٠/٤٠

أى غير مواضع الشّعور كالجواهر والأعراض الخارجيّة ، وتثنية الضّمير على ما فى غالب النّسخ أيضا صحيح أى غير مواضع الشّعور المستمرّة وغير مواضع الشّعور الغير المستمرّة. والمراد بمواضع الشّعور هو العقول والنّفوس وقواها الموجودة فيها صور الأشياء ، فالنّور المجرّد الواجبى يعلم ذاته وما سواه من العقول والأجرام وقواها وما يتمثّل لها وينطبع فيها بمجرّد الإضافة الإشراقيّه . (هيدجى ٢٦٢)

قد كان نوريّته قدرته ١١/٤٠

لأنّ القدرة هى الفيّاضيّة على سبيل الشّعور والمشيّة والنّور ذاتيّة الفيّاضيّة .
(هيدجى ٢٦٣)

ولو صارت قويّة الوجود ١٣/٤٠

بل قولها توكّد علميّتها لقوّة النّوريّة . (سبزواری ١٢٩)

هكذا حقّق المقام العلّامة الطّوسیّ ١٦/٤٠

واستدلاله من حيث التّمسّك بلزوم صدور الكثير عن الواحد لا من جهة المناسبة والموافقة بين العلّة والمعلول فی الوحدة والكثرة ، وانّه كما انّ فی العلّتين اتّحادا ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضاً اتّحاد كما قال صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فی الهيّات الأسفار انّ كلام المحقّق - قدّس سرّه - لايخلو عن إقناع ، إذ ربما يكون فی المعلول لكونه أنقص وجودا من العلّة شائبة كثرة لايكون مثلها فی العلّة . (سبزواری ١٢٨)

فإنّ للوجود مراتب ١٧/٤٠

إعلم انّ الوجود الحقيقیّ قدّ يؤخذ بشرط لاتعيّن وقد يؤخذ لابشرط التّعيّن وقد يؤخذ بشرط التّعيّن ، والاوّل وجود الواجب تعالى[1] ، والثّانی أمره ، والثّالث وجود الممكن ، ويعبّر عن الأوّل بالوجود الحقّ وعن الثّانی بالوجود المطلق وعن الثّالث بالوجود المقيّد . وقد يعبّر عن الأوّل بالوجود المطلق والمراد سلب جميع التقييّدات حتّى التّقييد بالإطلاق ، ويعبّر عن الثّانی بالوجود المطلق والمراد التقييد بالإطلاق ، ولما قيل انّ الوجود المطلق هو الواجب توهّم جمع كثير أنّ المراد هو الثّانی وليس كذلك بل المراد هو الأوّل . (هيدجی ٢٦٣)

فان للوجود مراتب الوجود الحقّ ١٧/٤٠

الّذی يقال عليه الوجود بشرط لا ، والمراد من بشرط اللّائيّة هو شرط عدم النّقائص الإمكانيّة والحدود الّتی تنتزع عنها الماهيّات . وقد يطلق عليه الوجود المطلق و يراد منه سلب جميع التّقييدات حتّى التقيّيد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق فی السّنة العرفاء أكثر كما قال المولوی :

ما عدمهائيم هستيها نما   تو وجود مطلق و هستیّ ما

وعلى هذا يقال على الوجود المطلق المقابل للوجود بشرط لا بالاصطلاح الأوّل أيضاً الوجود المطلق ويراد منه المقيّد بالمطلق . (آملی ٥/٢)

صرف الوجود ۱۹/۴۰

والمراد بهالوجود بشرط لا وهوالواجب تعالى أى بشرط عدم النّقائص الإمكانيّة والحدود والأعدام وهوحقيقة الوجود المرسل المحيط البسيط . (هيدجى ۲۶۳)

إذ صرف الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون ۱۹/۴۰

المراد بصرف الوجود هوالوجود الحقّ تعالىٰ شأنه الّذى قلنا انّه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجود المطلق أعنى المسلوب عنه جميع التّقييدات حتّى التّقيّد بالإطلاق أُخرى .

والمراد بفيضة هو الوجود المنبسط الّذى يعبّر عنه بالوجود المطلق بمعنى المقيّد بالإطلاق والفيض المقدّس ، والمراد من «أخذه من صقعه كالعنوان الفانى» هوانّ حقيقته لما كانت فى نفس ذاته ظهور الحقّ ووجهه وعنوانه ، لانّه شىء ثبت له الظّهور بل هوشىء عين الظّهور ولاحقيقة له إلّا كونه ظهورا فلاانفسيّة حتّى يحكم «عليه» أو «به» فإذاكان الذّات موضوعاً لحكم كان الوجه المأخوذ كذلك داخلاً فى صقعه . (آملى ۶/۲)

كالعنوان الفانى ۲۰/۴۰

سيشير إلى أنّ الوجود المنبسط مراة ظهور الحقّ ووجهه و عنوانه فلاانفسيّة لـه حتّى يحكم عليه ، فإذاكان الذّات موضوعاً لحكم كان الوجه داخلا فى صقعه .
(هيدجى ۲۶۳)

إشارة الى قوله (ص) : ۲۲/۴۰

« كمال الإخلاص نفى الصّفات » فإنّ مفهوم الخالق مثلا يقتضى مخلوقا ، ومفهوم الرّحيم مرحوما ، ومفهوم الرّازق مرزوقا ، وهكذا . (سبزوارى ۱۲۹)

إشارة إلى قوله (ع) : « كمال الإخلاص نفى الصّفات عنه» ۲۲/۴۰

أعلم انّ لهذا الكلام النّورى المقدّس تفسيرين :

أحدهما، أن يكون إشارة إلى نفي الصّفات الزّائدة على ذاته تعالى عنه، وانّ ذاته بذاته مصداق لجميع النّعوت الكماليّة من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته وحيوته وإرادته وسمعه و بصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفهوماتها متغايرة، ومنشأ صحّة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة إنّما هوكمال حقيقته التّامّة الوجوديّة فى جامعيّتها للمعانى الكثيرة الكماليّة مع وحدة الوجود.

وثانيهما، أن يكون إشارة الى الفناء فى المرتبة الأحديّة عن مرتبة الواحديّة، حيث أنّ الوجود الصّرف المأخوذ مع الأسماء والصّفات هوالمسمّى بالمرتبة الواحديّة، والمأخوذ بشرط لاأعنى الهويّة الغيبيّة الّتى لااسم لها ولارسم هوالمرتبة الأحديّة، والأولى مرتبة «قاب قوسين» والثّانية مرتبة «أوأدنى». (آملى ٢/٦)

كمال الإخلاص ٤٠/٢٣

كما قالوا «كمال التّوحيد إسقاط الإضافات» أى إسقاط إضافته عن كلّ ماهوغيره. (هيدجى ٢٦٣)

وعند ظهوره بالوحدة التّامّة ٤١/٢

كما فى القيامة الكبرى عند الطّمس الكلّى والمحق المحض للأشياء بسبب تجلّيه باسمه الواحد القهّار كما قال: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار». (سبزوارى ١٢٩)

ليس بهذه الصّور المرتسمة بل بذاته ٤١/٥

وبكونه مبدء ومنشأ للصّور ولذوات الصّور أى بكونه جامعا لوجودها ولفعليّاتها بمصداق واحد بسيط لكن هذا البيان يناسب مذاقنا لامذاقهم. (سبزوارى ١٢٩)

موافقا لبعض أبناء الحقيقة ٤١/٧

وهو شيخ الحكمآء والمتألّهين مولانا صدرالدّين الشّيرازى - عظم الله قدره و بهج مرقده - قال فى الأسفار:

فَصْلٌ فى انّ الواجب الوجود تمام الأشيآء وكلّ الموجودات و إليه يرجع الأمر كلّها، هذا من الغوامض الإلهيّة الّتى يستصعب بسيطة إدراكه إلّا من اتاه الله من لدنه علما

وحكمة، لكنّ البرهان قائم على أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشيآء الوجوديّة لاما يتعلّق بالنّقايص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحدٌ من جميع الوجوه فهو كلّ الوجود كما انّ كلّه الوجود. أمّا بيان الكبرىٰ فهو ان الهويّة البسيطة الإلهيّة لولم يكن كلّ الأشيآء لكانت ذاته متحصّلة القوام من كون شي ولا كون شيء آخر فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيّتين مختلفتين وقد فرض وثبت أنّه بسيط الحقيقة هذا خلف، فالمفروض أنّه بسيط إذا كان شيئاء دون شيء كأن يكون الف دون ب، فحيثيّة كونه الف ليست بعينها حيثيّة كونه ليس ب و إلّا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئا واحدا، والـلّازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً فالملزوم مثله فثبت أنّ البسيط كلّ الأشيـآء.

ثمّ قال بعد التّفصيل والتّمثيل:

فان قلت: أليس للواجب صفات سلبيّة ككونه ليس بجسم ولاجوهر ولابعرض. ولابكم ولابكيف؟:

قلنا: كلّ ذلك يرجع إلى سلب الأعدام والنّقائص وسلب السّلب وجود وسلب النقصان كمال.

ثمّ قال فى فصل آخر فى علمه السّابق على الأشيآء ما ملخّصه:

انّ البسيط الحقيقى من الوجود يجب ان يكون كلّ الاشيآء فيجب أن يكون ذاته تعالىٰ مع بساطته وأحديّته كلّ الاشياء، فإذن لمّا كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشيآء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشيآء، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع الأشيآء ما سواه فى مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، فهذا هو العلم الكمالى التفصيلىّ بوجه والإجمالىّ بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط فى هذا المشهد الإلهى والمجلى الأزلىّ ينكشف ويتجلّى الكلّ من حيث لاكثرة فيها فهو الكلّ فى وحدة. (هيدجى ۲۶۵)

أى وجودا واحدا بسيطا ۹/۴۲

لا انّه إجمالىّ بمعنى خفاء شىء عليه تعالى عن ذلك . (سبزوارى ١٢٩)

لأنّها مهيّة ١١/٤١

أى الصّورة الذّهنيّة من الشّمس مهيّة الشّمس ، وذلك لما تقدّم فى مبحث الوجود الذّهنىّ من أنّ الأشياء بماهيّاتها متحقّقة فى الذّهن لا بأشباحها وصورها، والشّمس الذّهنىّ فرد من الشّمس كالشّمس الخارجىّ وعدم ترتّب آثار الشّمس عليها ليس لأنّها ليست شمساً بل لمكان عدم وجودها فى الخارج . (آملى ٢/٧)

شمس در خارج اگر چه هست فرد   مى‌توان هم مثل آن تصوير كرد

والمهيّة حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة ١١/٤١

وذلك لأنّها إمّا بتمام ذاتها متغاير مع مهيّة أخرى كما فى الأجناس العالية بعضها مع بعض وكما فى مهيّة مندرجة تحت مقولة كالجوهر مثلا مع مهيّة مندرجة تحت مقولة أخرى كالكيف حيث أنّهما ولو كانتا مركّبتين من الجنس والفصل لكنّ الجنس والفصل الّذين نفس مهيّة كلّ منهما متغايران مع الجنس والفصل من الأخرى ، و أمّا ببعض ذاتها كما فى الأنواع المندرجة تحت مقولة واحدة حيث أنّها وإن كانت مشتركة فى الجنس إلّا انّها متمايزة بالفصل الّذى هو بعض الذّات من كلّها منها . (آملى ٢/٧)

ومع الوجود مطلقا ١٢/٤١

أى سواء كان صرف الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا ، أو الوجود المطلق المنبسط الّذى فيضه أو الوجود المقيّد الّذى هو الوجود المنبسط مع إضافته إلى مهيّة خاصّة كوجود السّماء مثلا ، فإنّ الوجود مطلقا من سنخ والمهيّة من سنخ آخر ، فالمهيّة من حيث هى مهيّة متغايرة مع الوجود أىّ وجود كان . (آملى ٢/٨)

المضاف إليها ١٢/٤١

أى إلى مهيّة الشّمس . (سبزوارى ١٢٩)

والوجود المضاف إليها ١٢/٤١

أى إلى مهيّة الشّمس وهو الوجود المقيّد ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً

فی مقابل اثنین کوجود القمر والسّماء مثلا و مرتبته من حیث أنّه مضاف مرتبة الضیّق حیث انّه مع إضافته إلى مهیّة الشّمس لایصدق على الوجود المضاف إلى مهیّة أخرى بل یصدق على کلّ واحد من هذین المضافین انّه: «أین هو من صاحبه» بمعنى انّ کلّ شیء فی مقابل الآخر، فوجود الشّمس وجود ووجود الأرض وجودآخر و هذه المغایرة نشأت من تحدّد کلٍّ بحدٍّ موجب لفقد کلٍّ وجود الآخر ومن هذا الحدّ ینتزع مهیّة الّتی أضیف إلیها الوجود، وبعبارة أخرى وجود الشّمس بما هو مضاف ینحلّ عند العقل إلى ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحدّ ومحدود ینتزع هذا المحدود عن حدّه، فذات الوجود هو الوجود المطلق وحدّه عبارة عن اعتبار فقدان تلک المرتبة من الوجود لمرتبة أخرى و محدوده عبارة المهیّة المعروضة لذاك الوجود فی العقل، والمتحقّق من هذه الأمور الثّلثة فی الخارج شیء واحد وهو ذات الوجود الّذی لیس إلّا الوجود المنبسط، و أمّا الحدّ فهو عبارة عن فقدان تلک المرتبة لمرتبة أخرى فهو عدم والمهیّه الّتی تنتزع عن الحدّ عدمیّ أی لیس لها ما بازاء فی الخارج. (آملی ۲/۸)

وأمّا الوجود فحیثیّة ذاته ۱۳/۴۱

أی الوجود من حیث هو وجود غیر مضاف إلى شیء وغیر محدود بحدّ، بل من حیث أنّه وجود لیست حیثیّة ذاته محدودة بحدّ، لأنّ الحدّ ینشأ من فقدان کلّ وجود مرتبة وجود الآخر، والوجود من حیث هو وجود لاثانی له ولا کثرة تعتریه فهو من حیث ذاته واحد وفی عین وحدته له السّعة والإحاطة وکلّما کانت سعته أو فرو إحاطته أکثر کانت وحدته آکد.

زلف آشفته او موجب جمعیّت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

(آملی ۲/۸)

والنّحو الأعلى من کلّ شیء هو تمامه وکماله ۱۴/۴۱

وذلک لأنّ ذلک الواحد البسیط أقوى وآکد من الوجودات الخاصّة المشتّتة المحدودة الّتی من حدودها یحصل التّرکیب الشّریر من الوجدان والفقدان أعنی وجدان

كلّ مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة أخرى، وكلّما كان الوجود أقوى وآكد كانت النّورية أشدّ والظّهور آكد، لأنّ حيثيّة الوجود حيثيّة النّور، و اذا كانت الماهيّات والمفاهيم ظاهرة متميّزة كلّ عن الآخرين موجوديّتها بموجودات تشتّتية وأنوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعيّ شدّيّ أقوى وآكد. (آملی ٢/١٠)

وفيضه يسع كلّ شيء ١٥/٤١

المراد بفيضه هو الوجود المنبسط الّذى هوفعله، وقد عرفت أنه لانفسيّة له إلّا كونه عين الرّبط به، فليس له مقام إلّاكونه إضافة إشراقيّة لاذات ثبت لها الإضافة، فإحاطته بكلّ شيء عين إحاطته تعالى بكلّ شيء. (آملی ٢/١١)

فهو يحكى كلّ وجود ١٥/٤١

فأمرالحكاية يدور بينه و بين كلّ شيء فهوالحاکى عن كلّ شيء كما انّ كلّ شيء حاك عنه تعالى.

قال المصنّف فى اسرار الحكم ما لفظه : « وحقّ حقيقى داراى كلّ وجودات است بنحو وحدت ووجود غيرمتناهى الشّدّة النّوريّة اومجلى و مظهراست كلّ وجودات را وتمام اعيان وماهيّات را دفعة واحدة سرمديّة، چنانچه اعيان ومهيّات مظاهر ومرائى باشند درمراتب ظهور بعد از ايجاد.

اعيان همه آئينهٔ حق جلوه گراست | يا ذات حق آئينه و اعيان صوراست
در نزد محقّق كه حديد النّظر است | هريك ازاين دو آئينه آن دگر است.

(آملی ٢/١١)

وبالجملة ذات كلّ شيء المذكورة فى النّظم ١٧/٤١

أشار بهذه الجملة أنّ المراد من قوله: « ذات كلّ شيء» المذكورة فى المتن هومهيّة كلّ شيء ووجوده الخاصّ به، فكلمة «ذات» إشارة إلى المهيّةالموجودة فى الخارج لأنّ الذّات هى المهيّة وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار، فالمهيّة من حيث هى مع قطع نظر عن الوجودين تسمّى بالمهيّة ومن حيث كونها موجودة فى الخارج تسمّى بالذّات فالذّات بحسب المفهوم أخصّ من المهيّة، فكلّ ذات مهيّة دون العكس. فيكون المراد من ذات كلّ شيء

هوالوجود الخاصّ والمهيّة الخاصّة .

وحاصل السؤال أنّ صرف الوجود وإن كان يجمع كلّ وجود بحيث لايشذّ عنه شيء لكنّ المشتمل عليه هو نفس ذات الوجود من كلّ شيء لابخصوصيّته الخاصّة الناشئة عن حدّه حسب ما عرفت ، فالوجودات الخاصّة بخصوصيّاتها والمهيّات الموجودة بها غير متحقّقة فى الأزل، وكيف يتصوّر العلم بها فى الأزل مع أنّ العلم من صفات الحقيقيّة ذات الإضافة يحتاج إلى المعلوم، وإذ لم يكن المعلوم بخصوصيّته فى الأزل لايتصوّر العلم به كذلك فى الأزل مع أنّ العلم الكمالىّ هو أن يكون الأشياء بخصوصيّتها معلومة له فى الأزل . (آملى ۱۲/۲)

باالسّلب البسيط ۱۹/٤۱

بيان للواقع توضيح للقضيّة القائلة أنّ المعلوم لم يكن فى الأزل بأنّها سالبة كذا والغرض تحصيل الوزن للنظم لانه احتراز عن أمر كما يوقع فى الوهم . قد تطلق البسيطة ويرادبها المحصّلة فى مقابلة المعدولة ، وقد تطلق و يراد بها القضيّة الّتى يكون المحمول فيها وجودا مطلقا يقال لهاهليّة بسيطة فى مقابلة المركّبة الّتى محمولها وجود مقيّد . وفى قوله : «المنتفية بانتفاء الموضوع» إشعار بإرادته هنا المعنى الاول ، والثّانى أيضا صحيح فإنّ سلب الكون بمعنى الوجود عن المعلوم لايكون إلّا قضيّة بسيطة سالبة لاتجرى فيها القاعدة الفرعيّة . (هيدجى ۲٦٥)

أى لم تكن بنحوالكثرة فى الأزل ۲۰/٤۱

وحاصل الجواب أنّ الأشياء على نحوالكثرة لا تكون فى الأزل على نحوالسّالبة المحصّلة البسيطة المتشكّلة من الموضوع والمحمول والنّسبة الحكميّة وسلبها وهى قولنا : «المعلوم ليس فى الأزل» و معلوم أنّ السّلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع و مع انتفائه معا ، وصدقه فى المقام على نحوالسّلب الموضوعى حيث أنّ سلب المحمول الّذى هوالوجود المطلق الّذى مفاد «ليس» التّامّة عن موضوع فى الأزل مستلزم لسلب كل شىء عنه على نحوسالبة الموضوع . وبعبارة أخرى . مفاد قضيّة السّالبة المحصّلة فى المقام أعنى

قولنا: «المعلوم لايكون فى الأزل» هوقضيّة السّلب المطلق الّذى هوسلب الشّىء فى مقابل السّلب المقيّد الّذى هوسلب الشّىء عن الشّىء ومفاد «ليس» النّاقصة، ومعلوم انّ السّلب المطلق فى مقابل السّلب المقيّد دائماً يكون على نحو السّلب الموضوعى كما هو واضح .
(آملى ١٢/٢)

لكنّ ما به انكشافها ٢٢/٤١

أي المعلوم على نحو الكثرة و إن لم يكن فى الأزل لكن على نحو الوحدة والبساطة الّذى هوعبارة عن العلم به يكون فى الأزل . (آملى ١٢/٢)

وهو النّحو الأعلى ٢٣/٤١

إلى قولنا : « وكذا النّحو الأظهر » .

إن قلت: حضور النّحو الأعلى من كلّ وجود والنّحو الأظهر من كلّ مهيّة علم بذينك النّحوين لابالنّحو الأدنى منهما فكيف يعلمها وهما فيما لايزال ؟ .

قلت : بعلاوة ما ذكرت من أنّ شيئيّة الشّىء بتمامه و ما سأذكر من أنّ الأزل ليس وقتا موقوتا ولاحدّا محدودا ومن أنّ الأمر تابع كالمعنى الحرفىّ غير مستقلّ فى التّحقّق والظّهور وهو ظهور الله انّ هذه الوجودت سنخ الوجود النّحو الأعلى وهذه المهيّات نفس تلك المهيّات، كما قالوا إنّ الأشياء تحصل بأنفسها فى الذّهن فكيف لا يكون حضورها حضور هذه سيّما انّ تلك ما به الانكشاف لهذه ، ألاترى انّ الصّور الذهنيّة فى علمك الحصولىّ مع انّ لها وجودا آخر أبسط وأنور من وجود ذوات الصّور الّتى فى عالم المادّة علوم لك بذوات الصّور لأنّها مرائى ملاحظة هذه و ما به انكشافها بل لا وجود لها فى هذه الملاحظة ، وكلّها وجود ذوات الصّور وإنارتها ، وبهذه الملاحظة يقال إنّ ذوات الصّور معلومات بالذّات إذ المعلوم ما حضر صورته عند العالم، وهذا يصدق عليها لاعلى الصّور و إن كانت الصّور معلومات بالذّات بمعنى آخر . و من هنا كلّما تحكم عليها تسرى إلى المعنونات . (سبزوارى /١٢٩)

وهوالنّحوالأعلى ٢٣/٤١

أى النّحو الأعلى[١] من كلّ وجود من الوجودات الخاصّة والنّحو الأظهر السّابق

من کلّ مهیّة من المهیّات .

والنّحو الأعلیٰ من کلّ وجود هوما تقدّم من کون صرف الوجود واجداً لحقیقة الوجود من کلّ وجود خاصّ ملغاة عنه الخصوصیّة الّتی بها یکون وجوداً مخصوصاً أعنی حدّه الّذی عبارة عن فقدانه لمرتبة أخریٰ من الوجود الّذی ینتزع عنه المهیّة بل نفس الوجود المحدود بذاك الحدّ لابما هومحدود بل بما هو وجود وکونه علی النّحو الأعلیٰ من جهة کونه علی طریق الوحدة والبساطة لاالترکیب والکثرة ، وقد عرفت انّ الوجود کلّما کان بسیطا وواحداً کان أشدّ وأقویٰ .

والنّحو الأظهر من کلّ مهیّة هی تحقّق کلّ مهیّة بذاك الوجود الواحد البسیط الّذی لایترتّب علیها بذاك الوجود آثارها بل المتحقّق به هومفاهیم تلك المهیّات بالحمل الأوّلیّ ولا یصیر المتحقّق به من مصادیقها لکی یترتّب علیها آثارها و إنّما یصیر الشّیء مصداقا لمهیّة أو مفهوم إذا تحقّق بوجوده المخصوص به و یکون موجودیّة المهیّات بذاك الوجود الواحد البسیط نظیر موجودیّة مهیّة الأشیاء فی الذّهن حیث أنّها مع وجودها بماهیّاتها فی الذّهن لایترتّب علیها آثارها لأنّ هذا الوجود للذّهن لاللمهیّة و ترتّب أثر المهیّة علیها إنّما هو إذا وجدت بوجودها لابوجود الذّهن ، وهذا اعنی موجودیّة الماهیّات بالوجود البسیط الجمعیّ هوالمراد بالأعیان الثّابتة علی اصطلاح الصّوفیة .

(آملی ۲/۱۳)

کیف وإذا ظهرت المهیّات هنا ۲/٤۲

هذا إشارة إلی ما مرّ من أنّ إشراق نور الأنوار یظهر کلّ المهیّات .

إن قلت : من أین یتحقّق المهیّات هناك وذلك الوجود الغیر المتناهی شدّة لاحدّ له حتّی یکون له مهیّة وهی المحدودة بالحدّ الجامع المانع .

قلت : الموجب لتحقّقها هناك هوانّه المبدء الفیّاض لجمیع الوجودات والمهیّات والعلم بالمبدء یستلزم العلم بذی المبدء والمهیّات هناك لیست مهیّات لذلك الوجود و إنّما هی صورعلمیّة بما هیٰهنا ، وإنّما هی مهیّات لهذه الموجودات الّلا یزالیة . وأیضاً کلّ

موجود سوى الله تعالى[1] له مرتبة وجود بتحقّق قبله مرتبة لم يكن موجودا فيها تحقّق فيها مهيّة متّصفة بالعدم والإمكان،فجميع المهيّات لابدّ من تقرّرها فى المرتبة العلميّة الأزليّة لهذا الاتّصاف. فإنّ عدم الحادث أزلىّ وكذا إمكان الممكن أزلى كما فرّق المتكلّمون بين إمكان الأزليّة وأزليّة الإمكان وصحّحوا الثّانى،وأيضاً الوجود كلّما كان أتمّ وأشمل كان جامعيّته للمعانى والمفاهيم أوفر إلّا انّ المفاهيم هناك توصف باللّاهوتيّة كما يقال الانسان اللاهوتى والماء اللاهوتى والنّار اللاهوتيّة، وصدق المفاهيم هناك بالحمل الاولى لا الشّايع الصّناعى إذ مناط الشّايع وجوداتها الخاصّة. وأيضا على طريقة العرفاء المهيّات صور أسمائه ولوازمها كما قالوا: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فمهيّة الإنسان واقعة تحت اسم الله، والحيوان تحت اسمه السّميع والبصير المدرك الخبير، والفلك تحت اسمه الدائم الرفيع، والملك المقرّب تحت اسمه السّبوح القدّوس البديع وقس عليه.

ان قلت: على الوجه الاوّل الوجودات عندكم مجعولة فكيف قلتم إنّه المبدء الفيّاض للموجودات والمهيّات.

قلت: إنّ المهيّات وإن لم تكن مجعولة بالذّات إلّا انّها مجعولة بالعرض، فالمجعول قسمان: أحدهما المجعول ذاته وثانيهما المجعول منشأ انتزاعه، كما انّ الموجود قسمان: أحدهما الموجود بوجود ذاته ووجود مصداقه، وثانيهما الموجود بمعنى موجوديّة منشأ انتزاعه لا وجود ما يحاذيه وفرده الذّاتى.

إن قلت: ما بالعرض فيه صحّة السّلب.

قلت: نعم، ولكن بنظر دقيق وبعبارة أخرى حقيقة بوجه ومجاز بوجه برهانىّ بل ذوق عرفانىّ على انّه كما انّ المهيّات هنا موجودة بالعرض كذلك هناك، بل مفاهيم الأسماء والصّفات هناك موجودة بالعرض لوجود الذّات. وليعذرنى اخوانى فى خروجى عن طور هذه الحاشية بل عن طور هذا الشّرح إذ المسئلة من العويصات ومن المهمّات.

(سبزوارى ١٣١)

كيف وإذا ظهرت ٢/٤٢

يعنى انّه إذا ظهرت الماهيّات بالوجودات المتفرّقة فيما لا يزال فهى أولى بالظّهور

بالوجود الجمعیّ فی الأزل فکیف لاتکون ظاهرة فیه . (هیدجی ٢٦٥)

فللعلم حکم وللمعلوم آخر ٤/٤٢

فبطل قول من یقول : «لم یکن فی الأزل إلّا علم الذّات بذاته لاالعلم بغیره إذ لاغیر فی الأزل» لأنّا نقول : العلم بالغیر فی الأزل لاالغیر أوالمعلوم ، وقد علمت انّ العلم بالشّیء هوالنّحو الأعلی من الوجود وهو حاضر فی الأزل للأزلیّ ، ومن هنا ورد فی أحادیث أهل العصمة : « عالم إذ لامعلوم» . (سبزواری ١٣٢)

وهذا کما انّ ٥/٤٢

أی کونهما مختلفین فی الحکم . (هیدجی ٢٦٥)

هو من صقع ٧/٤٢

أی الشّعاع . (هیدجی ٢٦٥)

ولایمکن فیها ٧/٤٢

أی فی المنکشفات بالشّعاع أن یقال هی من صقع الشّمس . (هید جی ٢٦٥)

وینبغی أن یعلم ٨/٤٢

أی النسبتان فی الحیطة والشّمول متّحدتان ، فکما انّ وجود زید الطّبیعیّ لایخلو عن الوجود الصّرف ، کیف وکلّ مشوب لایخلو عن صرفه ، وکل مرکّب عن بسیطه ، کذلک وعاء وجود زید الّذی فیما لایزال لایخلو عن الأزل بل وجوده بما هو علم الله ومن حیث انّ مقوّمة وجودالله تعالی فی الأزل ودرکه یحتاج الی تلطّف السرّ . (سبزواری ١٣٢)

وینبغی أن یعلم انّ نسبة الأزل إلی مراتب الدّهر ٨/٤٢

اعلم انّ کلّ واحد من لفظی الأزل والأبد یطلق علی معنیین : فالمعنی الأوّل للأزل هوالقدم والأزلیّ بمعنی القدیم وهومالا أوّل له رأسا علی نحوالإطلاق « والیاء» منه لاتکون للنّسبة بل الغرض منه المبالغة فی إفادة معناه کما أکّد فی قوله : « اللّهم أنت الأوّل فلیس قبلک شیء» . (آملی ٢/١٥)

ومثال النّسبتین ٩/٤٢

ومثال المثال نقطة رأس المخروط الحقيقيّ المارّة بسطح مستو أملس الرّاسم فيه خطّاً كلّ أجزائه متقوّمة بتلك النّقطة السيّاله وجميعها منازل النّقطة . (سبزوارى ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

هذا مشمول المعنى الأوّل لأنّ الأوّل معناه مالا أوّل له مطلقا أو الأصل المحفوظ لهذه المرتبة والمراتب الدّهر والزّمان والآن . (سبزوارى ١٣٢)

وقد يراد به ١٣/٤٢

أى بالأزل . (هيدجى ٢٦٥)

جامعة لكلّ الوجودات ١٦/٤٢

المرتبة الأعلى من الوجود هو الوجود الواجبي الغير المحدود بحدّ بل بما هو وجود محض . والمراد بالوجودات الّتي يكون الوجود الواجبي جامعاً لها هو جهة الوجود من كلّ منها الّتي يعبّرعنها بجهة فعليّتها لاحدّ هاالّذى هو فقدان كلّ وجود لمرتبة وجود آخر ولاالمهيّة المنتزعة عن تلك الحدود ، ومن المعلوم انّ كمال كلّ وجود إنّما هو من جهة فعليّته وحيث وجوده لامن حدّه أو المهيّة المنتزعة من حدّه وإذا كان الوجود الواجبي جامعاً للجهة الفعليّة من كلّ وجود وحيثيّة الوجوديّة من كلّ منه كان بفردانيّته جامعاً لكلّ كمال يترتّب على كلّ وجود بحيث لايشذّ عن حيطة كماله كمال ، وكيف وهو معطى كلّ كمال ومعطى الشّيء لايكون فاقده ، ولولم يكن واجداً لكمال كلّ وجود لكان فاقداً لبعضه لامحالة وهونقص تعالى شأنه عنه مع انّه يستلزم محدويّته بفقدان ما يفقده من الكمال وهو مع انّه خلف مستلزم للتّركيب من الوجدان والفقدان المستلزم للامكان . (آملى ١٩/٢)

حيث أنّه بوحدته جامع ١٧/٤٢

جامعيّة الإنسان الحقيقيّ لموجودات عالم الملك أربع مرّات مرّة جامع لنظائر ما فيه بحسب بدنه ، كما انّ روحه البخارى بمنزلة الفلك ، وحركة شريانه بمنزلة حركته الوضعيّة ، وقلبه كالشّمس ، وباقى الأعضاء الرّئيسة كباقى الكواكب السيّارة ، وكبده كالبحر ، وأوردته كالشّطوط والأنهار إلى غير ذلك مما قاله العرفاء فى تطبيق النّسختين

ومقابلة الكتابين ، ومرّة فی حسّه، ومرّة فی خياله لأنّ المدرك بالذّات غير المدرك بالعرض مع انحفاظ المهيّة فيهما ، والسّنخيّة فی وجودهما ، ومرّة فی عقله وهذا الوجود أتمّ من الوجدانات الأخرىٰ لأنّ هذا وجدانها بحقائقها وتلك وجدانها برقايقها ، حتّى أنّ وجدان موادّها إيّاها أضعف بكثير لأنّه وجدان رقايق الرّقايق ، فانت إذا حصّلت حقيقة النّار مثلا ووجدت مطالب «ماهی» و«هل هی» و«لم هی» لانسبة لوجدانك بوجدان عقلك إيّاها إلی وجدان الحسّ والخيال والمادّة إيّاها ، ولهذا قال الحكماء: «الحكمة صيرورة الإنسان عالماعقليّا » لاحسّيّا ولاخياليّا لأنّ هذا يتيسّر فی الجملة للأمّی الجاهل .
(سبزواری ١٣٣)

مثال الإنسان الكامل بالفعل ١٧/٤٢

حيث أنّه قد ثبت فی محلّه أنّ تكامل الإنسان ووصوله إلی الغاية المخلوق لها ليس علی نحو اللّبس بعد الخلع بل إنّما هو علی طريق اللّبس بعد اللّبس فهو فی كلّ مرتبة يصل واجد لما دونها من المراتب إلی أن يصل إلی منتهاه فيكون فی وحدته واجداً لجميع مراتب ما دونه من الصّور والمعانی والأشباح ، والأرواح ، فيكون فی وحدته جامعاً لكلّ ما دونه فيكون حاكياً عن كلّ ما سواه مّمادونه ، كما انّ كلّ ما دونه مرائی ذاته وذاته مرآت الحقّ . «من رآنی فقد رأی الحقّ» . (آملی٢/١٩)

من الدُّرّة ٢٠/٤٢

بالضّمّ أی اللّؤلؤة جمع درّ ودررق . (هيدجی ٢٦٥)

الأوّل ٢٢/٤٢

أی المقام الأوّل . (هيدجی ٢٦٥)

يعنی انّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

هذا المقام لازم ذلك المقام ويسوق ذلك إلی هذا ، لأنّه إذا كان السّنخيّة فی مراتب الوجود سيّما فی الظّهور ، والظّاهر والمهيّات واحدة مع المهيّات العلميّة والتّفاوت كتفاوت الرّتق والفتق واللّف والنّشر والجمع والفرق فذلك الواحد فی الكثير وفعليّات هذا الكثير فی ذلك الواحد ، وقد علمت سابقا أنّ حقيقة الوجود ليست حقايق متباينه بل

حقيقة واحدة مشكّكة والسّنخيّة فيها كسنخيّة الشّىء والفىء . (سبزوارى ١٣٣)

يعنى انّ فيضه المقدّس ٢١/٤٢

اعلم انّ المراد من مقام الوحدة فىالكثرة و كون الواحد بوجوده البسيط الجمعىّ عين الكثير بلا انثلام وحدته وبساطته هو إحاطة الفيض المقدّس والرّحمة الواسعة لكلّ مهيّة رحمة وعلماً لما عرفت من أن الوجودات الخاصّة الّتىخصوصيّاتها تنشأ من إضافتها إلى مهيّة مهيّة هى نفس الوجود المنبسط على كلّ شىء والتفاوت بينهما كالكلّىّ والحصّة حيت انّ الحصّة هىالكلّىّ مقيّدة تجىء على نحويكون التّقيّدكالمعنى الحرفى أى على نحو يكون مغفولا عنه غير ملتفت إليه جزء والقيد خارج عنها إلّا انّ الوجود المنبسط كلّىّ سعىّ شمولىّ خارجىّ وتكون كليّته بالمعنى العرفانىّ. (آملى ١٩/٢)

أى مقام الفعل ٢٢/٤٢

إنّما فسّره بهذه لئلّا يتوهّم أنّ المراد هوما يقابل الانفعالى بل هوما يقابلالذّاتى . (هيدجى ٢٦٥)

والثّانى هوالعلم الفعلىّ أى مقام الفعل ٢٢/٤٢

فسّرالعلم الفعلىّ بكونه مقام الفعل إشارة إلى دفع توهّم أن يراد منه الفعلىّ فىمقابل الانفعالى. والحاصل انّ المراد منالعلم الذّاتىّ هونفس الذّات المقدّسة الّذى هوعلم وعالم ومعلوم ومنالعلم الفعلىّ هونفس الفعل الّذى هوعلم ومعلوم . (آملى ٢٠/٢)

فقولنا ١/٤٣

مبتداء خبره قوله: «أطبق» أى أنسب بالعلم الفعلىّ ليكون إشارة إلى دفع مايتوهّم ويقدح به طريقة الشّيخ الإشراقىّ و إن أن أمكن انطباقه على العلم الذّاتى أيضاً على ما فى الحاشية . (هيدجى ٢٦٦)

فقولنا وجودها أى وجود كلّ شىء ١/٤٣

اعلم انّ هذه العبارة قابلة الانطباق على العلم الفعلىّ وعلى العلم الذّاتى إلّا انّها على الفعلىّ أطبق، ومعناها علىالأوّل انّ للوجود المنبسط الّذى هوفعله تعالى وهوأيضا علمه

فی مقام الفعل اعتباران: اعتبار انّه وجود فی نفسه واعتبار انّه مضاف إلی المهیّات الّذی بهذا الاعتبار یکون وجوداً خاصّاً ویسمّی أثره تعالی[1]، ومن المعلوم أنّه باعتبار کونه فی نفسه متقدّم علیه من حیث کونه مضافاً إذ الإضافه إنّما تطرء علیه والمضاف أعنی ذاته متقدّم علی ذاته من حیث کونه مضافاً لأنّ الإضافة تعرض علی الذّات فلابدّ أوّلا من اعتبار الذّات فی نفسه ثمّ اعتبار إضافته فهو من حیث نفسه متقدّم علیه من حیث کونه مضافاً فهو من حیث کونه متقدّماً علم ومن حیث کونه متأخّراً معلوم، وبهذا اندفع الاشکالات الّتی أورد علی طریقة الاشراق من کون الفعل علماً للزوم عدم تقدّم العلم علی المعلوم و لزوم التغیّر فی علمه تعالی وعدم علمه بالشّیء مالم یکن موجوداً وحدوثه عند حدوثه و تفاوت علمه بالأشیاء بواسطة غیبوبتها بعضها عن بعض. (آملی ۲/ ۲۱)

بما هو العلم سیق ۲/۴۳

علیه بما هو معلوم سبق وجه الله النّورانی علی الوجه الخلق الظّلمانیّ وسبق الوجود علی الماهیّة علی المذهب المنصور وهو السّبق بالحقیقة من أقسامه الثّمانیة المذکورة، وقد علمت انّ لهذا الوجود المنبسط علی الماهیّات وجهان: وجه یلی الرّبّ ووجه یلی الماهیّات. (هیدجی ۲۶۶)

أطبق ۲/۴۳

إنّما قلنا: «أطبق» لإمکان انطباقه علی العلم الذّاتی بأن یراد بوجودها العلمیّ ما هو النّحو الأعلی المنطوی فی وجوده الجامع وبوجودها المضاف إلی مهیّاتها الوجودات الّتی هی سنخ ذلک الوجود الشّامخ الإلهی بلا تجاف فیه. (سبزواری ۱۳۳)

لانّ الصّورة العلمیّة ۴/۴۲

تعلیل للمنفیّ. (هیدجی ۲۶۶)

لأنّ وجودها ۵/۴۳

علّة للنّفی. (هیدجی ۲۶۶)

وکذلک لاتغییر ۵/۴۳

فزعمهم انّ العلم الحضوریّ یستلزم التّغایر والتّغیّر فی علمه تعالی من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذّات وسرایة حکم الماهیّة إلی الوجود والمظهر إلی الظّاهر. (هیدجی ۲٦٦)

والتّحقیق ما سبق ۹/٤۳

یعنی کیف لا یکون ذلک العلم السّابق علی جمیع المراتب تفصیلیّا و ذلک الوجود السّابق البسیط الحقیقة جامع لکلّ الوجودات بنحو أعلی ولکلّ المهیّات بنحو أبهی، لأنّ المهیّات الّتی هناك موجودة بوجود واحد علمی نوریّ کملزوماتها الّتی هی الأسماء والصّفات، والنّور الوجود الحقیقی متی کان أشدّ وأجمع کانت إنارته للمهیّات والوجودات أتمّ، فإنّ یدالله مع الجماعة وقد عرفت معنی اللّزوم الغیر المتأخّر فی الوجود فلا تغفل.
(سبزواری ۱۳۳)

والتّحقیق ما سبق ۹/٤۳

من أنّه بوجوده الواحد البسیط جامع لکلّ وجود بنحو أعلی، فهو فی عین کونه علماً إجمالیاً أی وجودا واحدا بسیطاً فی غایة البساطة بنفس انکشاف ذاته یکون جمیع الأشیاء منکشفاً له فی مرتبة انکشاف ذاته لذاته لعدم خلّو شیء منها عن مرتبة ذاته.
(آملی ۲/ ۲۲)

واین هذا من ذاك؟ ۹/٤۳

قال صدر المتألّهین: «من یقول علمه التفصیلیّ متأخّر عن ذاته فذلک لقصور نظره وضعف عقله، والرّاسخ فی الحکمة عندنا من أثبت علمه بجمیع الأشیآء مع کثرتها وتفصیلها فی مرتبة ذاته السّابقة علی جمیع اللّوازم والخوارج من غیر أن یلزم اختلاف حیثیّته». (هیدجی ۲٦٦)

واین هذا من ذاك؟ ۹/٤۳

أی أین ماذکرنا من کون ذاته المتعالی علماً اجمالیّاً بذاته فی عین الکشف التفصیلیّ. وماذکره شیخ الإشراق من کون ذاته علماً اجمالیّاً بالأشیاء لاغیر، ولنعم ما تمثّل به المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فی الفرق بین الطّریقة الّتی اختارها تبعاً لصدر المتألّهین و بین طریقة

الإشراق فى حاشية الأسفار واسرار الحكم بالشّعر الفارسىّ وهوهذا :

هزار نقد ببازار كائنات يكى بسكّهٔ كامل عيارما نرسد (آملى ٢/٢٢)

وليس مجد ١٠/٤٣

حاصله أنّ مجده تعالىٰ بذاته وبعلمه بذاته الّذى هوعين ذاته وعلمه بما عدا ذاته المنطوى فى علمه بذاته فلا يلزم الاستكمال على ذاته . (سبزوارى ١٣٣)

وليس مجد وكمال ١٠/٤٣

أى يجب أن يكون كماله تعالى فى مرتبة ذاته وعين ذاته ووجود الأشيآء بما هومضاف إلى الأشياء فى العلم الكمالىّ ليس عين ذاته أو وجود المنبسط على الأشياء بما هو وجود الّذى هو فعله ليس عينه تعالى فلا يصحّ جعل شىء منهما كمالا له بل كماله انكشاف الأشياء عنده بنفس انكشاف ذاته الّذى هوعين ذاته لكون انكشاف الأشياء منطويا فى انكشاف ذاته لأنّ وجوداتها منطوية فى وجوده لمكان كونه واحداً بسيطاً وفى وحدته جامعاً لكلّ وجود وكمال وجود بنحو أعلىٰ . (آملى ٢/٢٣)

فذاته تعالى عقل بسيط ١٤/٤٣

أى الآية الكبرىٰ لذاته ولعلمه بذاته هى العقل البسيط الخـلّاق للمعقولات التّفصيليّة ، والأولى أن يراد أنّ ذاته علم بسيط جامع كما يقول الحكماء «الواجب تعالىٰ يعقل الأشياء» ويقولون : «الأوّل تعالىٰ عقل فأوجد لا انّه أوجد فعقل» وفيما نقلنا عن الشّيخ «العقل الأوّل الواجب» وسبب تعبيرهم عن العلم بالعقل انّ العلم له اربعة اقسام : الإحساس والتّخيّل والتوهّم والتّعقّل ، وعلى أنحائه هو التّعقّل فعبّروا بالتعقّل للتّنزيه ونحن تأسّينا بهم . (سبزوارى ١٣٤)

فذاته عقل بسيط ١٤/٤٣

أى علم بسيط ، والعلم علمان : علم إجمالىّ يسمّى ذلك العلم فى عرف الحكمآء بالعقل البسيط ، وعلم تفصيلىّ المسمّى عندهم بالعقل النّفسانىّ المنبعث من العقل البسيط انبعاث القدر من القضآء والقضآء من العناية . (هيدجى ٢٦٦)

فذاته عقل بسيط ١٤/٤٣

يمكن أن يكون الغرض من هذه العبارة ذكر مثال لذاته تعالى فى انطوائه لكلّ وجود مما دونه و هوالعقل البسيط المشتمل على جميع المعقولات التّفصيليّة، فكما انّ العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التّفصيليّة ، فكذلك ذاته تعالى فى وحدته جامع لكلّ وجود مما دونه بنحو أعلى ولكلّ مهيّة بنحوأ ظهركما قال فى مبحث العلّة والمعلول فى بيان الفاعل بالتّجلّى : « انّ علمه السّابق التّفصيلىّ بفعله منطو فى علمه بذاته انطواء العقول التّفصيليّة فى العقل البسيط الإجمالى» انتهى .

والمراد بالعقول التفصيليّة ١– إمّا المعقولات المفصّلة الّتى تسمّى النّفس فى مرتبتها قلبا وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط هو الملكة الخلّاقة للتّفاصيل الّتى تسمّى النّفس فى مرتبتها روحاً ٢– وإمّا النّفوس النّاطقة فى مرتبة العقل بالفعل وحينئذ يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعّال المخرج للنفوس النّاقصة من العقل الهيولانى إلى مرتبة العقل بالفعل ٣– وإمّا العقول المفارقة فيكون المراد من العقل البسيط حينئذ العقل الكلّى أعنى به العقل الاول ، وانطواء المعقولات المفصّلة فى الملكة الخلّاقة لها والنّفوس النّاطقة فى مرتبة العقل بالفعل فى العقل الفعّال والعقول المفارقة فى العقل الأوّل واضح بعد تصوّر اتّحاد العاقل والمعقول وانّ معطى الشّىء لايعقل أن يكون فاقده . (آملى ٢/٢٣)

وأن الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣

جعلناه عطفا تفسيريّا للكثرة فى الوحدة إشارة إلى أنّه هى دفعا لوهم كثيرين توهّموا أنّه مسئلة الوحدة فى الكثرة الّتى هى فى ألسنة أهل الذّوق ويدّعى نيلها جمّ غفير مع أنّ مسئلة البسيط هو الكلّ وليس بشىء منها لم يصل إليها إلّا قليل أوحدىّ كما قال صدر المتألّهين صاحب الأسفار- قدّس سرّه - فى موضع منه : « ولم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك» والحقّ معه إذ لو وصل إليه المشّاؤن لما قالوا فى علم الله التّفصيلى بالصّور المرتسمة ولو وصل إليه الإشراقيّون كالشّيخ الإشراقى شهاب الدّين السّهروردى وأتباعه لما قالوا انّ علمه الكمالىّ الذّاتىّ هو علمه الأجمالىّ وعلمه التّفصيلىّ الفعلىّ هو وجودات

الأشیاء المفصّلة حتّی ألزم علیهم التغیّر فی علمه بل الإیجاب فی فعله وقس علیه الآخرین، وإن قلنا نحن إنّ هذا المقام لازم ذلک المقام کما مرّ لکنّ اللّازم غیر الملزوم .

و من عجائب هذه المسئلة أنّ أحد المخالفین غایة الخلاف صار دلیلا علی الآخر فإنّ غایة الوحدة والبساطة اقتضت أن یکون هو الکلّ الّتی فی غایة الکثرة الّتی لاکثرة فوقها وهذا کما قد یکون ما هو مناط الشّبهة بعینه مناط الدّفع کما فی شبهة الثّنویة والدّفع الّذی تفاخر ارسطو به من هذه الجهة، فإنّه لماکان وجودا بسیطا ماجاز علیه سوی الوجود والوجدان لاالعدم والفقدان ولو لوجود مثقال ذرّة وإلّا لزم التّرکیب من الوجود والعدم والوجدان والفقدان وهو شرّالتّرکیب، وقد قال بعض العرفاء : «عرفت الله بجمعه بین ـ الاضداد» ومسئلتنا هذه أحد مصادیقه ولاعجب فانّ الکثرة بحسب المفهوم والوحدة بحسب الوجود .

ثمّ اعجوبة أخری ما قالوا : «بسیط الحقیقة کلّ الوجودات ولیس بشیء منها» ولا عجب أیضا فانّ الإثبات ناظر إلی فعلیّاتها والسّلب إلی حدودها ونقایصها، ومن الاوهام أنّ معنی قولهم هذا «انّ کلّ شیء هوالله» حاشاهم عن ذلک الیس عنوان الموضوع هوالبساطة، وعلی هذا الوهم لایبقی وحدة ولا بساطة فانّ الکلّ الافرادی اوالمجموعی ینافی الوحدة والبساطة، وأیضا من یقول انّ بسیط الحقیقة کلّ الوجود، کیف یلزم علیه انّه قال : «کلّ الوجود بسیط الحقیقة» ومن قال : «کلّ إنسان حیوان» لم یقل : «کلّ حیوان إنسان» مع انّ فی تلک الجامعیّة الوحدة والبساطة محفوظتان واستعمال لفظ «کلّ» بلاعتبار وجودات الّلازالیه أوتعدّد المفاهیم و إلّا فهو بوجود واحد وحدة حقّة حقیقیّة جامع الکلّ، وإذا لوحظ الوجود المنبسط بوحدته الحقّة الظلیّة وتنزّهه عن النّقایص کما سیشیر إلیه التّعبیر عنه بالفیض المقدّس وجعل مفاد قولهم هذا لم یخلوا عن مغالطة مع کونه ظهور الحقّ تعالی ووجهه لأنّ هذا مقام الوحدة فی الکثرة وقولهم هذا فی مقام الکثرة فی الوحدة کما مرّ فکیف إذا جعل مفاده الکلّ الإفرادی أوالمجموعی اللّذین هما وصف المظاهر .

(سبزواری ۱۳٤)

وانّ الوجود البسیط کلّ الوجودات ۱٦/٤۳

هذا تفسير لقوله مسئلة الكثرة فى الوحدة الّتى يعبّر عنها تارة بها وأخرى به. والسّرّ فى كون الوجود البسيط كلّ الوجودات هو انّ بساطته تقتضى أن لا تكون مركّباً من وجدان وفقدان الّذى هو شرّ التّراكيب بل كان بسيطاً أى كان فى مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير أخذ فقدان فى مرتبة ذاته فهو من حيث كونه فى نفسه لم يفقد عنه وجود ذرّة مما فى السّموات والأرض وإلّا لكان مركّباً من وجدان ذاته وفقدان تلك الذّرّة كما لا يخفى، وكلّما كانت البساطة أوغل والوحدة اشدّ كانت الإحاطة أكثر والشّمول أتمّ حتّى إذا كانت البساطة بحيث لا يكون أبسط منه كان واجديّته تعالى بحيث لا يشذّ عن تحت وجوده شيء، وهذا ما قيل من أنّ كلّ شيء إذا جاوز حدّه رجع إلى ضدّه، وإليه يشير الحافظ :

زلف آشفته او موجب جمعيّت ما است
چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد
از خلاف آمد دوران بطلب كام كه من
كسب جمعيّت از آن زلف پريشان كردم

(آملى ۲/۲٤)

كما قال ارسطاليس ۱۷/٤۳

غرضه من هذه العبارة التّعريض على صدر المتالّهين - قدّس سرّه - حيث يقول بأنّه لم يجد على وجه الأرض من وصل إلى مسئلة الكثرة فى الوحدة ببيان وصول ارسطو من المتقدّمين والسّيّد الدّاماد من المتأخّرين إليه. (آملى ۲/۲٥)

وأحياه ۱۷/٤۳

فاعله الصّدر - قدّس سرّه -. (سبزوارى ۱۳٥)

وهو كلّ الوجود ۱۸/٤۳

قد علمت معناه، وأمّا قوله: «وكلّه الوجود» فمعناه انّه لا مهيّة له وكذا كلّ البهاء والكمال معناه انّ صفته تعالى مع كونها واحدة بسيطة كلّ الفضايل والفواضل فى غيره وكلّه البهاء والكمال انّ صفته ذاته وليس فيه ذات وصفة زايدة وقوله - قدّس سرّه:

فهو الهوالحقّ ... » لأنّ منع الصّدق على الکثرة الّذی هومفاد الهویّة إنّما هو بالوجود إذ ما لم یلحظ وجود مع مهیّة لم یرفع عنها إبهامها، وکلّ وجود متقوّم بالوجود الصّرف فهو هویّة کلّ هو . (سبزواری ۱۳۵)

وهو کلّ الوجود وکلّه الوجود ۱۸/۴۳

أمّا کونه کلّ الوجود فهو إشارة إلى مسئلة الکثرة فی الوحدة ، وأمّا کون کلّه الوجود فلما تبیّن من أنّه مهیّته عین وجوده بمعنى أن لامهیّة له سوى الوجود، وأمّا کونه کلّ البهاء فلأنّ ذاته المقدّسة عین البهاء والکمال ، وکمال کلّ کامل بهیّ بفیض منه سبحانه، فکلّ کمال رشح من کماله وکلّ جمال قطرة من بحر جماله فهو الکامل بذاته البهیّ الجمیل بذاته ، وغیره إنّما کامل وجمیل به تعالى[1] . وأمّا انّ کلّه البهاء فلأنّه لیس شیء وبهائه شیء آخر داخل فی ذاته أو خارج عنه لازم له حتّى یکون هو شیء مغایر مع کماله تغایر الجزء مع الکلّ أو المعروض مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحیث یکون إضافته إلى الکمال والبهاء والجمال ، وکلّما یکون من نظائر هذه الصّفات بیانیّة فذاته عین البهاء فکلّه البهاء لا بمعنى أنّه تعالى کلّ وله جزء بل بمعنى أنه بنفسه فی مرتبة ذاته عین البهاء ، فالبهاء ذاتیّ لـــه بالذّاتی فی باب الایساغوجی أی لیس بخارج عنه فی ضمن کونه عینه لاجزئه إذ ما لیس بالخارج عن حقیقة الشّیء المعبّر عنه بالذّاتی فی باب الایساغوجی قد یکون عین الشّیء وقد یکون جزئه وأمّا قوله : « وما سواه على الإطلاق لمعات نوره » فهو إشارة إلى مسئلة الوحدة فی الکثرة . (آملی ۲/۲۵)

فهو الهو الحقّ المطلق ۲۰/۴۳

الحقّ یطلق على معان خمس :

۱ــ القول المطابق للمخبر عنه إذا طابق المخبر عنه للقول کما انّه أی القـول صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه . والحاصل انّ القول حقّ باعتبار کـونه مطابَقـاً (بالفتح) مع المخبر عنه وصدق باعتبار کونه مطابِقاً (بالکسر) معه .

۲ــ الموجود الحاصل بالفعل فی مقابل ما کان له قوّة الوجود ، فالهیولى الأولى بهذا

الإطلاق ليس بحقّ والصّورة يطلق عليها الحقّ.

٣ــ الموجود الّذى لاسبيل للبطلان إليه :

٤ــ الموجود الّذى لا يخالطه شيء غير الوجود من عدم أوعدمىّ أى حدّ ينفد عنده ومهيّة تنتزع من حدّه . والمراد من الحقّ الّذى يطلق عليه تعالى هو الأخير لما عرفت من أنّه الوجود الّذى لايحدّ بحدّ بل يكون عين الوجود فلا تركيب فيه ولامهيّة له فهو الحقّ المطلق و ما سواه فهو حقّ من جهة وجوده لأنّ فيه غير الوجود فلا يكون حقّا مطلقا ولاوجود على الإطلاق إلّاهو ولاحقّ كذلك إلّاهو وهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وانّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء غاية الأمر انّه أدّاه بعبارة غامضة .

(آملى ٢٦/٢)

وإلى انّ قولهم ٢١/٤٣

حاصله انّهم فى قولهم هذا وقولهم بالكثرة فى الوحدة لم يأتوا بغريب بل هذا مفاد قوله تعالى : و« اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » وقوله : « لايَعزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ » وأمثالها . وفى قولهم بالوحدة فى الكثرة أشاروا إلى أنّ الوجودات روابط محضة و فقراء صرفة إليه ذاتا وصفة وفعلا كما قال تعالى : « أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ » . (سبزوارى ١٣٦)

وإلى ان قولهم البسبط كلّ الوجودات ٢١/٤٣

كلمة « وإلى انّ قولهم » عطف على قوله « إلى مسئلة الكثرة فى الوحدة » يعنى انّ قوله : « فذاته عقل بسيط جامع لكلّ معقول » إشارة إلى أنّ مرادهم من قولهم : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها » هو مسئلة العلم الذّاتى الكمالىّ وانّه لايعزُب عن علمه مثقال ذرّة ، وأمّا الجمع بين النّفى والإثبات فى قولهم اعنى « كونه كلّ الأشياء وإنّه ليس بشيء منها » فباعتبار الجهة الوجوديّة فى كلّ وجود وجهة الحدود النقائص فيها ، فالإثبات ناظر إلى جهة الفعليّة من كلّ وجود والنّفى إلى جهة حدوده ونقصه وإمكانه .

وأمّا وجه تحاشى العقول الوهميّة أى المحبوسة فى عالم الوهم وعدم تجرّدها عن

عالمه إلى عالم القدس بحيث كلمّا يتعقّله عقله يخالطه مع وهمه ولا يخلو عقل منه عن وهم أبداً. فلمّا أوردوا بأوهامهم على هذا القول من استلزام كون البسيط كل ّ الأشياء أن يكون كل ّ شيء هو الله تعالى عن ذلك وهذا محال لاستلزامه إختلاطه بالأشياء الخسيسة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ووجه الذّب ّ عنه إن ّ قولهم : «البسيط كل ّ الأشياء» لايستلزم أن يكون كل ّ الأشياء هو البسيط كيف والأشياء مركّبات والبسيط بسيط . (آملى ٢٧/٢)

ومعنى تبعيّة الأمر أن ّ الوجود المنبسط ٢/٤٤

غرضه من هذه العبارة ما تقدّم منّا شرحه عند قوله : « يعني أن ّ فيضه المقدّس » و حاصله أن ّ المراد من مسئلة الوحدة فى الكثرة هو انبساط أمره الّذى هو الوجود المنبسط على الممكنات من أعلاها إلى أسفلها ، وحيث أن ّ الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحق ّ لا أنّه ذات ثبت لـه الظّهور بحيث يكون هو شيئاً وكونه ظهوراً له تعالى شيئا آخر بل هو عين الظّهور ، وحيث يكون إضافته إلى الظهور بيانيّة لالاميّة أعنى أنّه عين الظّهور لاشيء له الظّهور فيكون نفسيّته عين كونه ظهوراً فلاحكم له إلّا كونه ظهوراً ويكون سمته إلى الحق ّ المتعالى فى الخارج كالمفهوم من معنى الحرفى ّ فى الذّهن ، فكما أن ّ المعنى الحرفى ّ لا إستقلال له فى عالم الذّهن وإنّما هو مرآت لتعرّف حالة فى الغير فكذلك الوجود المنبسط لا إستقلال له فى الخارج وإنّما هو مرآت ووجه لتعرّف ذاته تعالى ، فلاجرم قالوا فى مقام الوحدة فى الكثرة بكونه تعالى الّذى هو الوجود الصّرف والمجرّد عن المجالى والمظاهر الواحد فى الكثير إذ الوجود المنبسط لا يحكم عليه بشيء عندهم من حيث هو ملحوظ كالمعنى الحرفى ّ فلا يرى شيئاً آخر بل كأنّه هو. (آملى ٢٧/٢)

وذاته تعالى

بل تبع محض ٤/٤٤

أى لاذات وتابعيّة حتّى يلزم استقلال فى تلك الذّات ، فهو تابعيّة محضة لكن لابالمعنى المصدرىّ بلا اصطلحنا بمقتضى البرهان على أن نطلق عليه التّابعيّة كالفقر والرّبط والإضافة ونحوها . (سبزوارى ١٣٦)

وداخل فى صقع وجوده ٤/٤٤

كيف و هو ظهوره ووجهه الباقى بعد فناء كلّ شىء ولا وجود لـه إلّا ظهور الوجود الواجب تعالى ولا إستقلال إلّا ظهور الإستقلال الوجوبىّ . (سبزوارى ١٣٦)

بحسب العين ١١/٤٤

يعنى أنّ المعنى الحرفىّ غير مستقلّ بالمفهوميّة بحسب الذّهن و هذا غير مستقلّ بالوجود بحسب العين : وكما إنّ المفاهيم الذّهنية مطلقـا عنوانات الخارجيّات و مرائى لحاظها بحسب الذّهن كذلك الوجود المنبسط عنوان خارجىّ لعين الأعيان و مرات له بحسب العين ، لايخلو إمّا بأن لاشيئيّة لها مهيّة عليك باستنباط طريق سهل لتقريع رأس من يقول نحن لسنا مكلّفين بالتّفصيل بل يكفى الكلّ المعرفـة الإجماليّة بأنّ لله تعـالى علما، وإمّا إنّه هل هو ثابت أوموجود عينى أوذهنىّ أوغيرذلك فلانكلّف بها ولاشغل لنا به فيقال له أنّ المعرفه قبل التّكليف الشّرعىّ لأنّها واجبة عقلا لاشرعا كما قرّر فى علم الكلام . و ثانيا يقال له أن لاشغل لك بها فلها شغل بك فانّ المنفصلة الحقيقيّة ذات الجزئين دايرة بين النفى والأثبات بانّ الأشياء إمّا لها تحقّق فى الازل أولا لايجوزارتفاعهما ولا إجتماعهما . فان قلت لا لم يبق أصل العلم بالغير وارتفع معرفتك الاجمالية فانّك ان تفهم الاشكال تعلم أنّه لا يتحقّق العلم بالغير مع إنتفـاء شيئيّة مارأسا ، وإن قلت لها تحقّق فلابدّ إن تبذل جهدك و تفهم شيئيّة المهيّة وشيئيّة الوجود والوجود والعينى والذّهنى و غير ذلك حتى تجمع بين الامرين العلم ونفى القدم عمّا سوى الله تعـالى وتصدق بالحقّ لا بالمحال والكذب . (سبزوارى ١٣٦)

والفيض المقدّس ١٥/٤٤

فإنّ الفيض الإلهى ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدّس، وبالأوّل يحصل الأعيان الثّابتة فى العلم وبالثّانى يحصل تلك الأعيان فى الخارج ، ويسمّيان بالتّجلّى الأوّل والتّجلّى الثّانى، وكثيرا ما يطلق العقل البسيط على الجوهر المفارق ذاتا وفعلاً فى مقابل النّفس لأنّ النّفس بما هى نفس أى من حيث تعلّقها بجرم طبيعىّ ليست بسيطـة

الحقیقة بل حکمها حکم الطّبیعة فی انتظام حقیقتها من جهتین : إحدیهما ما بالفعل و الأخریٰ ما بالقوّة . (هیدجی ۲۶۶)

الفیض المقدّس والأقدس ۱۵/۴۴

قسّموا الفیض الإلهی إلی قسمین : الأقدس والمقدّس ، والمراد بالأوّل ما یحصل به الأعیان الثّابتة فی موطن العلم وهو المسمّی عندهم بالتّجلّی الأوّل ، وبالثّانی ما یحصل به تلک لأعیان فی عالم العین وهو المعبّر عندهم بالتّجلّی الثّانی . وکون الأوّل من صقعه ظاهر حیث أنّ الأعیان الثابتة فی موطن العلم صور أسمائه ولوازمها الغیر المتأخّرة عنه فی الوجود ، وفی المثل لو کان له تعالی مهیّة لکانت الأعیان مهیّة له . وإنّما کانت لوازم له تعالی لأنّ وجوده الشّدّی الّذی هو فوق مالایتناهیٰ بمالایتناهیٰ شدّة یکون جامعاً لجمیع الوجودات علی نحو أعلی فیکون ملزوماً لجمیع المهیّات والمفاهیم إلّا انّ تلک المفاهیم توصف فی تلک الحضرة باللّاهوتیّة فیقال : «إنسان لاهوتیّ» و«فلک لاهوتیّ» وهکذا . وإنّما لم تکن مهیّات له تعالی لأنّ المهیّة منتزعة عن حدّ الوجود ولاحدّ لوجوده تعالی ولزومها لوجوده الشدّی إنّما نشأ من عدم محدودیّته فلا تکون مهیّة له تعالی بل هی مهیّات لوجوداتها الخاصّة المحدودة ، وإن شئت فقل إنّ تلک المفاهیم هی فی الحضرة الرّبوبیّة تلک المفاهیم بالحمل الأوّلی لا بالحمل الصّناعیّ لأنّ المعیار فی کون شیء مصداقاً هو موجودیّته بوجوده المخصوص به لا بوجود آخر ، والماهیّات موجودة فی الحضرة اللّاهوتیّة بوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح کون الفیض الأقدس من صقعه .

وأمّا کون الفیض المقدّس من صقعه تعالی فلما عرفت من کونه ربطاً محضاً لا أنّه شیء له الرّبط فلا نفسیّة له حتّی یحکم علیه بأنّه من صقعه ، نعم یلاحظ استقلالیّاً فیجعل آلة لملاحظته بما هو فانٍ وربط محض فیحکم علیه بکونه من صقعه لکن بحیث یسری الحکم من الملحوظ إستقلالا إلی ما هو واقعه ومصداقه کما أنّه یلاحظ مفهوم الابتداء بما هو معنی إسمی کلّی یصدق علی کثیرین ویحکم علیه وبه ویجعل وجهاً ومرآتاً للحکم علی مصادیقه أعنی خصوصیّات النّسبة الابتدائیة المتخصّصة بالاستعمالات الجزئیّة فی مواردها فیحکم

عليها بأنّه لايحكم عليها وبهـا ، والمصحّح لذلك هو التّفاوت بين الحملين الاوّلى والشّايع الصّناعى وتمام الكلام فى ذنك فى محلّه . (آملى ٢/٢٩)

لزم أن يتصوّر ما هو ١٨/٤٤

بأن فرض وجود كان الفيض من صقعه . (هيدجى/٢٦٧)

ومن هذا يعلم ٢٠/٤٤

ومن هنا يندفع أيضاً شبهة ابن كمونة ، إذ لو تعدّد الواجب بالذّات لكان لكلّ منهما مرتبة من الكمال وحظّ من الوجود ولا يكون هو للآخر ولا منبعثا عنه فيكون كلّ منهما عادما لنشأة كماليّة وفاقداً لمرتبة وجوديّة وقد ثبت أنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات . (هيدجى ٢٦٧)

ومن هذا يعلم ان لا وجود خارجاً عن حيطة وجوده ٢٠/٤٤

هذا إشارة إلى دفع شبهة ابن كمونه ، إذ على فرض كون الوجودات الخاصّة الّتى هى فعله تعالى كلّها راجعة إلى وجود واحد جمعىّ منبسط ظلىّ يكون فى وحدته عين تلك الوجودات الخاصّة وكان التّفاوت بينهما بالإطلاق والتّقييد وكان التّقييد اعتبارياً محضاً وكان الوجود المنبسط معنى حرفيّاً لانفسيّة له ولا استقلال ، لايبقى وجود حتى يقال بأنّه واجب أوليس بواجب فينهدم الشّبهة بانهدام موضوعها إذ لايبقى فى مقابل الحقّ تعالى شأنه وجود حتّى يقال واجب أوممكن « يا أيُّها النّاسُ أنتُمُ الفُقَرَاءُ إلى اللهِ وَاللهُ هُوَالغَنِىُّ» ألاكلّ شىءٍ مَا خَلَااللهُ بَاطِلٌ . (آملى ٢/٣٠)

حجّة المشّائين ٢١/٤٤

وهى أنّه تعالى يعلم جميع الأشياء فى الأزل لعلمه بذاته الّتى سبب تامّ للأشياء لكنّها غير موجودة فى الأزل بوجود أصيل ، فلولم تكن أيضاً موجودة بوجود علمىّ غير أصيل لم يتحقّق العلم بها إذ العلم يستدعى تعلّقا بين العالم والمعلوم سوآء كان نفس التّعلّق والإضافة أو صورة موجبة لها ، والتّعلّق بين ذات الشّىء العالم أو صفته و بين المعدوم الصّرف ممتنع ، فهى موجودة بالوجودة العقلىّ الصّورى عند البارى قبل وجودها

الخارجیّ فلذلک إمّا بأن تکون منفصلة عن الواجب فیلزم المثل الأفلاطونیة و إمّا بأن تکون أجزآء لذاته فیلزم التّرکیب و کلا الشّقّین محالان، أو بأن تکون زائدة علی ذاته لکنّها متّصلة بها مرتسمة وهو المطلوب . (هیدجی ۲۶۷)

قولهم ۲۲/۴۴

مبتداء وخبره قوله : «انتقض» یعنی استدلالهم بالوجه المذکور منتقض بمثل القدرة وغیرها، وأیضاً قال صدر المتألّهین ما ملخصّه :

إنّ لوازم الأشیاء علیٰ ثلثة أقسام : لازم ذهنیّ ولازم خارجیّ ولازم للماهیّة، ثمّ لازم الماهیّة کما انّه تابع لها فی أصل الماهیّة کذلک تابع لها فی نحوی الوجود الذّهنی للذّهنی وللخارجی المخارجی . فامتنع أن یکون لأحدهما وجود خارجیّ وللآخر وجود ذهنی وبالعکس . فنقول إنّ لوازم الأوّل إن کانت من قبیل اللّازم الخارجیّ فلابدّ أن یکون کملزومها موجودة خارجیّة وکذا لو فرض أنّها من لوازم الماهیّة فانّ ماهیّته الأوّل تعالی عین إنّیّته فإذن هذه اللّوازم یجب أن تکون بوجوداتها العینیّة لازمة له تعالیٰ فجواهرها لامحالة یجب أن لاتکون أعراضاً ولا جواهر ذهنیّة بل جواهر خارجیة، فإذن بطل القول بارتسام الصّور الذّهنیّة فی ذات الأوّل تعالی . (هیدجی ۲۶۷)

وقولهم علمه الأشیا ۲۲/۴۴

حاصل استدلال المشّائین علی کون علمه تعالی بالأشیاء فی الأزل علی نحو ارتسام صور الأشیاء فی الصّقع الرّبوبیّ أنّه لو لم یکن کذلک للزم إحدی أمور خمسة کلّها باطلة وذلک لأنّه تعالیٰ یعلم جمیع الأشیاء فی الأزل، لأنّه عالم بذاته وذاته سبب تامّ لما سواه، والعلم بالسّبب مستلزم للعلم بالمسبّب، فهو من علمه بذاته یعلم جمیع الأشیاء فی الأزل لکنّ العلم بالشّیء لکونه صفة ذات إضافة یستدعی المعلوم ولا وجود للأشیاء بالوجودات الخاصّة العینیّة فی الأزل لأنّ المفروض کونها فیما لا یزال لا فی الأزل، وحینئذ إذا کانت صورها مرتسمة فی الأزل فهو المطلوب وإلّا یلزم إمّا أن یکون عالماً بالأشیاء فی الأزل إذا لم تکن للأشیاء شیئیّة فی الأزل أصلا لاماهیّة ولاوجوداً و هو الأمر الأوّل ، أو الالتزام بثبوت المعدومات منفکّة عن کافّة الوجودات علی ما یقوله المعتزلیّ إذا کانت للأشیاء

شيئيّة مهيّة فقط فى الأزل وهوالأمر الثّانى، أو الالتزام باتّحاد العاقل والمعقول على ما هو مذهب بعض المشّائين إذا كانت للأشياء شيئيّة الوجودىّ أيضاً فىالأزل لكن بالوجود العلمىّ المتّحد مع وجود العالم وهوالأمر الثّالث، أوالالتزام بالمثل الأفلاطونيّة إذاكانت لها شيئيّة الوجودىّ فىالأزل بالوجود العينىّ التّجرّدى على ما يقول بهالإشراقيّون و هو الأمر الرّابع ، أو الالتزام بازليّة الخلق إذا كانت الأشياء موجودة فى الأزل بالوجود العينىّ المادّىّ .

ولمّا كانت اللّوازم الخمسة المترتّبة علىسبيل منع الخلوّ كلّها باطلة عندهم كان المقدّم أعنىعدم كون علمه تعالى بالارتسام كذلك، فيكون نقيضه أعنى كونه بالارتسام حقّا عندم، ولايخفى المنع عن بطلان اللوازم إذ عند من يقول بثبوت المعدومات أوباتّحاد العاقل والمعقول أو بالمثل الافلاطونية يختلّ القيّاس كما هو واضح . (آملى ٢/٣١)

إمّا ذهنى ٢/٤٥

أى نحو آخر غيرالعينىّ وغيرالقائم بالذّات بل قائم بذاته الأقدس والذّهن العالى والسّافل مشهور فى ألسنتهم . (سبزوارى ١٣٦)

علىٰ لغة ٥/٤٥

وهى لغة ربيعة . (هيدجى ٢٦٨)

أويكن مثل أفلاطونيّة ٨/٤٥

فيكون علمه تعالىٰ أشيآء خارجة عنذاته، وكلّ ما هومن الموجودات الخارجيّة فوجود ها عنه تعالى إنّما يصدر عنه بعلم سابق فيعود الكلام إلى كيفيّة معقوليّتها .

(هيلجى ٢٦٨)

بمثل قدرة ٩/٤٥

متعلّق بقوله : «انتقض» وجملة : «انتقض» خبرلقوله : «وقولهم علمه الأشيآء» ، لاغر وفى قوله «بمثل» خبر، فإنّ الجواد قد يكبو . (هيدجى ٢٦٨)

رالصّورة هنا لاتكفى ١٢/٤٥

جواب عمّا قيل كما انّ فى العلم لايلزم وجود المعلوم الخارجىّ بل يكفى وجوده

بصورته کذلک لایلزم وجودا لمقدور بعینه الخارجیّ بل یکفی وجوده بصورته .

(هیدجی ۲٦۸)

والصّورة هنا لاتکفی ۱۲/٤٥

یعنی لایمکن أن یقال یتعلّق القدرة بالشّیء الخارجیّ من جهة کون صورته مقدوراً کما کان یمکن القول بأنّ الشّیء معلوم من جهة کون صورته معلوما إذ المفروض عمومیّة القدرة و إنّها متعلّقة بالشّیء العینیّ الخارجیّ فهو بوجوده العینیّ مقدور بالذّات لا بالعرض بخلافه فی العلم حیث أنّ الشّیء الخارجیّ فی العلم الارتسامیّ معلوم بالعرض هذا ، و یمکن جعل ذلک بنفسه إشکالا علی المشّائین حیث أنّه یلزم علی قولهم کون الأشیاء الخارجیّة معلومة له تعالی بالعرض ومن المعلوم سلب المعلومیّة عن المعلوم بالعرض کما یفصح عن صحّته کون اتّصافه بالمعلومیّة بالعرض ، بمعنی أنّ إسناد المعلومیّة الی المعلوم بالعرض عرضیّ مجازیّ من قبیل الإسناد إلی غیر ما هو له نظیر إسناد الحرکة إلی جالس السّفینة والجری إلی المیزاب إذا کانت السّفینة متحرّکة والماء جاریاً ، ومن المعلوم أنّ الأشیاء الخارجیّة معلومة له تعالی بالذّات بحیث یکون إسناد معلومیّتها له تعالی حقیقیّا لامجازیّا . و بعبارة أخری العلم الارتسامیّ مع ما فیه من الإشکال لا یکون علما بالمعلوم الخارجیّ أصلا فالالتزام به أشبه بنفی العلم عنه من إثباته کما لایخفی .

(آملی ۲/۲٦)

والحلّ إن لم یعن معناه العرض ۱۳/٤٥

قال صدر المتألّهین : «لاخلاف لنا معهم أی القائلین بارتسام الصّور فی ذاته تعالی فی جمیع ماذکروه فی إثباتها من الاصُول والمقدّمات ولا فی وجوب أن یکون تلک الصّور المعقولة لوازم ذاته ، ولا فی کونها قائمة بذاته غیر متباینة عن ذاته ، إنّما المخالفة لنا معهم فی جعل تلک الصّور أعراضا وفی أنّ وجودها وجود ذهنیّ ، ولولا تصریحاتهم بأنّها أعراض لأمکن لنا حمل مذهبهم علی ما هوالحقّ عندنا ، ولا یبعد أن یکون القول بعرضیّتها من تصرّفات المتأخّرین حیث أنّ کلمات قدمآء الفلاسفة القائلین بالصّور کانکسیمایس وغیره خالیة عن ذکر العرضیّة کما یظهر لمن تتبّع مأثوراتهم» . (هیدجی ۲٦۸)

والحلّ إن لم يعن معناها العرض ١٣/٤٥

إعلم انّ العلم والقدرة والفاعليّة والعليّة ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الإضافة المتأخّرة عن وجود الطّرفين الّتى هى المضاف الحقيقىّ ، وقد تطلق و يراد منها مبادى تلك الإضافات ، ففاعليّة النّار للسّخونة مثلا قد تطلق ويراد منها النّسبة الّتى بين النّار وبين المنفعل منها ، وقد تطلق ويراد منها الصّورةالنّوعيّة النّاريّة المسخّنة ،وهى متقدّمة على الفاعليّة بالمعنى الأوّل أعنى الإضافة الّتى بين النّار وبين منفعلها المتأخّرة عنهما ، و هذه المذكورات من العلم والقدرة والفاعليّة بالمعنى الأوّل أعنى بما هى إضافة بين الشّيين متأخّرة عنهما ليست من الصّفات الكماليّة له تعالى،كيف و إلّايلزم أن يكون لغيرذاته تعالى فى كماله الّذى هو عين ذاته مدخليّة وهو مستلزم لمدخليّة غيره فى ذاته لأنّ مدخليّة غيره فى كماله الّذى هوعين ذاته مستلزم لمدخليّة غيره فى ذاته وهوضرورىّ البطلان واضح الاستحالة ، بل هى أى هذه المذكورات بالمعنى الثّانى أعنى بمعنى مبدء تلك الإضافات كمال له تعالى وتكون عين ذاته، فعلمه تعالى وقدرته وفاعليّته وعليّته وهكذا مايكون من هذا القبيل بمعنى ما هومبدء العالميّة والقادريّة والفاعليّة و نحوها لايحتاج إلى تحقّق معلوم ومقدور ومنفعل لأنّها ليست نفس الإضافة بل هى مبدئها الّذى به تتحقّق الإضافة ، فالمعلوم تبع للعلم والمقدور للقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور وهكذا . (آملى ٣٢/٢)

بهذا الاعتبار متأخّرة عن وجود متعلّقاتها ١٥/٤٥

فيلزم الحاجة فى أشرف صفاته إلى مخلوقه . (هيدجى ٢٦٩)

ولامدخليّة لغيره تعالى فى تتميم ذاته أوصفاته ١٦/٤٥

كما مرّ انّه «ليس مجد ان وجودها انكشف» فعلمه بما سواه منطو فى علمه بذاته والشيئيّة الّتى بها يتمّ علمه بغيره شيئيّة الوجود الّذى هو النّحو الأعلى من كلّ وجود فإنّ شيئيّة الشّىء بتمامه لا بنقصه وما هو لم هو ، فعلمه الذّاتى بذاته فى الأزل انطوى فيه علمه بالأشياء لأنّ ذاته جامعة لفعليّاتها . (سبزوارى ١٤٧)

أمّا سمعت ١٧/٤٥

فإنّ ذلك العلم بما هومضاف إلى‌الله علمه وهو بماهومضاف إلى المهيّات معلومه كما انّه بماهومضاف إلى‌الله تعالى إيجاد حقيقىّ وقدرة حقيقيّة وبماهومضاف إلى المهيّات وجودها وانوجادها فالمقدور فى نفس القدرة منطو . (سبزوارى ١٣٧)

أمّا سمعت منّا ١٧/٤٥

غرضه من هذه العبارة تنظير علمه الذّاتىّ الكمالىّ فى عدم احتياجه إلى المعلوم إلى العلم الفعلىّ بمعنى كون فعله الّذى هوالإضافة الإشراقيّة والوجود المنبسط عين علمه الّذى لايستدعى متعلّقاً بل به يتحقّق المتعلّق ، ووجه عدم الحاجة إلى المتعلّق فى العلم الفعلىّ هو ما تقدّم فى قوله :

وجودها بما هو العلم سبق   كما بما انضاف إليها قد لحق

وقد عرفت شرحه ، ومن أنّ الوجود المنبسط بما هو مضاف إليه سبحانه علم وبما هو مضاف الى المهيّات معلوم كما انّه بما هو مضاف إليه تعالى إيجاد وقدرة أى فى مقام الفعل و بما هو مضاف إلى‌المهيّات وجود، فالعلم والمعلوم والإيجاد والوجود والقدرة والمقدور كلّها شيء واحد بالحقيقة والتّفاوت بحسب تفاوت الإضافة والإعتبار .
(آملى ٢/٣٣)

كقول الرّضا (ع) له معنى الرّبوبيّة ٢٠/٤٥

معناها هو وجدان النّحوالأعلى‌من كلّ مربوب أوالخصوصيّة الّتى فى‌العلّة بإزاء المعلول ، ولولاها لم يتحقّق عليّة ومعلوليّة ، أوله معنى الرّبوبية فى عالم الأسماء ومرتبة الواحديّة بأسمائه للأعيان الثّابتة ولم يوجد الموجودات المتفرّقة الّلايزاليّة بعد . و معنى العالم ولامعلوم إذ علم ذاته بذاته لـذاته على وجه استتبع علمه بما سواه والمعلومات الّلايزاليّة لم يوجد بعد . (سبزوارى ١٣٧)

كقول الرّضاء (ع) «له معنى الرّبوبيّة» ٢٠/٤٥

قيل فى معنى أنّ له الرّبوبيّة إذلا مربوب وجوه :

الاوّل ، أنّ لـه تعـالى خصوصيـّة بتلكـ الخصوصيّة علّة لما سواه لابمعنى أنّه تعالى ذات له تلكـ الخصوصيّة بل هوتعـالى نفس تلكـ الخصوصيّة حيث انّكـ قد عرفت مراراً أنّ فاعليّته تعالى للأشياء بنفس ذاته لانـّه تعالى شيء ثبت له الفاعليّة .

الثّانى ، أنّ لـه معنى الرّبوبيّة فى عالم الأسماء و مقام الواحديّة حيث أنّ تعيّنه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبّرعنه بالاسم ملزوم لمهيّة من الماهيّات المعبّر عنهـا بالأعيان الثّابتة فى تلكـ المرتبة ولم يوجد الموجودات المتشتّتة الوجود اللّايزاليّة بعد فى تلكـ المرتبـة « فله معنى الرّبوبيّة » أى فى مقام الواحديّة « إذلا مربوب » أى لاتكـون الموجودات اللّايزاليّة فى ذاكـ المقام .

الثّالث ، أن لـه معنى الرّبوبيّة فى مقـام الفيض المقدّس و إظهـار مـا فى مقـام الفيض الأقدس وعالم العلم من الأعيان الثّابتة فى عالم العين على طبق ما فى العلم لما عرفت غير مرّة أنّ فيضه المقدّس أعنّى بهالوجود المنبسط بما هومضاف إليه تعالى إيجاد وربوبيّة ومتقدّم وبما هومضاف إلى الأشياء وجود ومربوب ومتأخّر وتكون ربوبيّته فى مرتبـة لم يكن معها المربوب ويصدق أنّ له معنى الرّبوبيّة إذلا مربوب ، والمراد بالمعنى هوالمقصود كما انّ كلمة الحقيقيّة فىالفقرة الثّانية أيضاً بمعنىالمقصود. ولعلّ قوله(ع) : « وله حقيقة الإلهيّة إذلامأ لوه» إعادة لمعنىالفقرةالأولى، وبعبارة أخرى إذ إلالاهيّة والرّبوبيّة بمعنى واحـــد .

الرّابع ، وجد أنّه تعـالى فى مقام الأحديّة النّحو الأعلى من كلّ شيء على ما هو مورد البحث فى المقام منمسئلة الكثرة فىالوحدة ، وحيث أنّالحديث النّورى كان محتملا للمعانى الثّلاثة ولا يكون متعيّناً فى معنى الأخير عبّر فىمقام الاستشهاد به للمعنى الأخير المبحوث عنه فى المقام بالتأييد لابالدّليل . (آملى ٢/ ٣٥)

كما يجزى سنمّار ٢/٤٦

جزىٰ بنوه أباالغيلان عن كبر و حُسن فِعل [كما يجزى سنمّار]
(هيدجى ٢٦٩)

على أنّ الفعل فى نظائر المقام منسلخ عن الزّمان ۳/٤٦

المراد بنظائر المقام كلّما يكون المسند إليه الفعل مجرّداً عن الزّمان كمبدء المبادى و جميع المجرّدات، وانسلاخه عن الزّمان لابمعنى تجريده عنه على ما توهّم بناء على أن يكون الزّمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى أنّ الفعل موضوع لخصوصيّة مستلزمة لانفهام الزّمان عنه إذا أُطلق على الزّمانيّات فتكون دلالته على الزّمان عند إطلاقه على الزّمانيّات بالالتزام العقلىّ لابالدّلالة التّضمّنيّة الوضعيّة. وتوضيح ذلك بأبسط من هذا موكول إلى ما حقّقناه فى الأصول . (آملى ۲/۳۹)

إذ للأشياء ۳/٤٦

أى المهيّات فإنّ الشّيء هو المشيء وجوده وهو المهيّة وكذا المراد بالنّقوش هو المهيّات، و إنّما كانت الوجودات الطّوليّة مرائى لصفاء الوجود وصيقليّته ، ألاترى الوجودات الطّوليّة الّتى فيك وهذه انموذجات تلك وأنّها بمنزلة قلمك ولوحك و قضائك وقدرك، فإنّ عقلك البسيط قلمك وعقلك النّفسانىّ لوحك وصورك الكليّة قضاؤك وصورك الجزئيّة الخياليّة قدرك كيف ارتسمت فيها نقوش المهيّات الكلّيّة والجزئيّة ، فالكتابة مثلا الّتى هى فعل من أفعالك كامنة اوّلا فى عقلك البسيط كمون الحروف فى مداد رأس القلم الحسّىّ ثمّ تبرز بنحو الكليّة فى عقلك التّفصيلىّ النّفسانىّ مثل« أنّ كلّ الف كذا » و« كلّ باء كذا» وهكذا، ثمّ تبرز بنحو الجزئيّة فى خيالك، ثمّ تبرز بنحو الجزئيّة المادّيّة فى اللّوح الخارجىّ، ثمّ بعد ماتمّ نزولها صعدت إلى المشاعر وإلى بنطاسيا، وهكذا عادت كما ابتدأت .

وأمّا تحقيق المهيّات، فى العوالم الطّوليّة فقد مرّ وجهه من أنّ الوجود كلّما كان أتمّ كان أجمع للمفاهيم والمهيّات ومن أنّ كلّ موجود محدود فى مرتبة يبقى مراتب من الوجود ليس له فيها وجود وبإزائه هناك مهيّة حاملة لإمكانه وعدمه فى تلك المراتب فتذكّر . (سبزوارى ۱۳۷)

إذ للأشياء أكوان سابقة ۳/٤٦

أى للماهيّات وجودات سابقة على وجودها الخاصّ بها، وهذه الوجودات السّابقة

مترتّبة طوليّة لمكان صفائها وصقالتهـا تنتقش فيها الماهيّات لامرّة بل مرّات ، فالإنسان الموجود بوجوده الخاصّ ينتقش فى عالم المثل المعلّقة مثلا فيوجد تارة بوجوده الخاصّ وأُخرى بالوجود المثالى ّالمعلّق ، وثالثة يوجد فىعالم النّفوس الكليّة مرّتين : مرّة من ناحية انتقاشه من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ وأُخرى من حيث هو موجود فى عالم المثل المعلّقة ، ورابعة توجد فى عالم أرباب الأنواع ثلاث مرّات : مرّة من حيث هو موجود بوجوده الخاصّ . وأُخرى من حيث هو موجود فى عالم الخيال المنفصل أعنى عالم المثال ، وثالثة من حيث كونه موجوداً فى عالم النّفس الكلّى ّ ، وخامسة فى عالم العقل المتّصل بعالم العقول المتكافئة أربع مرّات ، وهكذا حتّى ينتهى إلى وجود الواجب ـ جلّ شأنه ـ الّذى هو كلّ الوجود و بوجوده يوجد كلّ موجود على ما مرّ فى قضيّة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء . (آملى ٢/٤٠)

كمرائى ٤٦/٤

أى الوجودات كمرائى متفاوتة وفى كلّ مرتبة من مراتب الوجود نحو ظهور للشّىء ، فالإنسان مثلا لـه فى كلّ درجة من درجات وجوده العقلىّ والخيالىّ والحسّى واللّفظىّ والكتبىّ والعينىّ نوع ظهور ، فالوجودات المترتّبة للأشيآء كمرائى لها . (هيدجى ٢٦٩)

فذا مراتب حال عاملها وصاحبها يبان علمه ٤٦/٦

أى كلمة « ذا مراتب » حال عاملها قوله «يبان» وصاحبها قولـه « علمه » والمعنى انكشاف الأشياء له تعالى مراتب متعدّدة يظهر علمه فى حال كونه ذا مراتب ، وتلك المراتب ستّة : خمسة منها متّفق فيها وهى العناية والقلم واللّوح والقضاء والقدر ، وواحدة مختلفة فيه أنكرها صدر المتألّهين ولكنّها عند المصنّف مرضىّ وهى مرتبة القـدر العينىّ المعبّر عنها بسجلّ الكون أى دفتر الوجود العينىّ ، ولعلّ تسميتها بسجلّ الكون . اقتباس من القرآن الكريم : « يَوْمَ نَطْوِى السَّمَاء كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ » . (آملى ٢/٤١)

سجلّ كون ٤٦/٧

أى دفتر الوجود الكـونى ، فله حضور علّمى عند الحقّ لكونه معلولـه والمعلول

ربط محض لعلّته ، ومن أسقط نظر إلى انّ العلم والمعلوم بالذّات لابدّ أن يكون وجوده للعالم، وهذا الوجود الطّبيعىّ موجود للمادّة بعلاوة انّ بناء العلم على الوجود الحضورىّ وهذا مشوب بالتّباعد المكانىّ والتّمادى الزّمانىّ. والجواب انّ وجوده للمادّة لايغيبه عن الحقّ المحيط والتّباعد والتّمادى المذكوران لا يخرجانه عن حضورما يجب وجوده .
(سبزوارى ١٣٨)

سجلّ كون ٧/٤٦

اقتباس من كتاب الإلهى : «يَوْمَ نَطْوِى السَّمآءَ كَطَىِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ» أراد به صحيفة الأكوان المكتوبة بمداد الموادّ الجسمانيّة الهيولانيّة، إذ تلك العوالم العالية كتب الهيّة وصحف ربانيّة . (هيدجى ٢٦٩)

بعضهم أسقط ٨/٤٦

وهو صدرالمتألّهين فى الأسفار حيث قال : « فما أسخف قول من حكم بأنّ تلك الصّور الجزئيّة فى موادّها الخارجيّة اخيرة مراتب علمه تعالى ، وكأنّه سهى أو نسى ما قراءة فىالكتب الحكميّة أنّ كلّ إدراك وعلم فهو بضرب من التّجريد عن المادّة وهذه الصّور معهودة فى المادّة مشوبة بالأعدام والظّلمات . (هيدجى ٢٦٩)

عناية ٩/٤٦

أنكرها الإشراقيّون وأثبتها أتباع المشّائين ولكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه. والفرق بين‌القضآء وبينها عندهم على ما قال المحاكم أنّ فى مفهوم العناية تخصيصا ، و هو تعلّق العلم بالوجه الأصلح والنّظام الأليق بخلاف القضآء فإنّه العلم بوجود الموجودات جملة ، ولكن قول المصنّف بعد أسطر كما يقول به المشّآئون صريح فى أنّ القضآء عندهم هى الصّورالقائمة فى القلم بنحو الارتسام، والفرق بينهما على رأى المصنّف - قدّس سرّه - أحدهما فى مرتبة الذّات والآخر فىمرتبة المتأخّرة عن الذّات حيث قال فى متعلّقاته على الأسفار : «لمّا كان القضآء هوالعلم الكلّى المحيط الّذى بعد مرتبة الذّات على ضربين : قضآء إجمالى و هوالصّور القآئمة بالقلم أعنى العقل

الأوّل بل مجموع العقول الطّوليّة لانّ التّرتيب يؤدّى إلى الوحدة، وقضاء تفصيلىّ أوّلى وهو الصّور الفائضة بالعقول التّفصيليّة أعنى الطّبقة المتكافئة، وتفصيلىّ ثانوىّ وهو الصّور الفائضة على النّفوس الكليّة المسمّاة باللّوح المحفوظ وبامّ الكتاب.

(هيدجى ١٧٠)

مشتملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

أشرنا بلفظ الخير إلى أنّ المراد اشتماله على فعليّاتها وجهاتها النّورية لانقايصها وجهاتها الظّلمانيّة. (سبزوارى ١٣٨)

مشتملا على كلّ الخيرات ١١/٤٦

قد مرّ فى الحواشي السّابقة أنّه يعتبر فى كلّ ممكن موجود اعتبارات ثلاث:

١– وجوده الّذى هوجهة خيريّته ونوريّته.

٢– وحدّ وجوده الّذى هوعبارة عن عدم وجدانه اوجودآخر يكافؤه أو وجود فوقه فى المرتبة حيث أنّ كلّ وجود دان فاقد لمرتبة الأعلى منه وكلّ وجود عال واجد لمرتبة ما دونه كما هوالحكم فى العلّة والمعلول حيث أنّ العلّة واجدة لتمام مراتب معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علّته، و إن شئت فقل إنّ العلّة مرتبة الشّديدة من المعلول فذات وجود المعاول ملغاة عنه حدّه الّذى هو ضعفه الّذى يرجع إلى الأمرالعدمىّ تتحقّق فى العلّة وإن لم يكن ضعفه فيها.

٣– وما ينتزع من حدّ وجوده الّذى هو عبارة عن المهيّة الّتى هى أمر عدمى، فالمراد باشتمال الوجود البسيط على كلّ الخيرات هواشتماله على جهةالوجود من كلّ موجود وإن كان مسلوبا عنه ما يرجع إلى حدّه أوإلى مهيّته. (آملى ٤٢/٢)

وهى عند المشّائين صور مرتسمة فى ذاته ١٢/٤٦

المشّائون أثبتواالعلم العنائى للحقّ تعالى شأنه ووافقهم فى ذلك أرباب الحكمة المتعالية أعنى صدر المتألّهين – قدّس سرّه – وأتباعه وإن اختلفوا معهم حيث أنّه عندالمشّائين عبارة عن الصّور المرتسمة فى الصّقع الرّبوبى و عند ارباب الحكمة المتعالية و منهم المصنّف –

قدّس سرّه - عبارة عن نفس ذاته تعالى الّذى عرفت انّه عين علمه بذاته، وبالعلم بذاته يعلم جميع ماعداه علماً اجمالياً فى عين الكشف التّفصيلىّ، فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العنائى عند المشّاء وعينيّته عند المصنّف وأحزابه، وأما الإشراقيّون فهم منكرون للعلم العنائىّ حيث أنّهم لايقولون بالصّور المرتسمة و أن علمه بذاته علم إجمالىّ فقط بما عداه لاجهة كشف تفصيلىّ فيه أصلا، فهم لايقولون بالعلم العنائىّ. (آملى ٤٢/٢)

وفعليّاً أى منشأ لذلك النّظام ١٣/٤٦

أتى بكلمة «أى» التّفسيريّة للاحتراز عن العلم الفعلىّ بمعنى كونه فى مرتبة الفعل أعنى به الوجود المنبسط الّذى قد عرفت انّه فعله وانّه عين علمه فى مرتبة فعله. فالعلم العنائىّ عند المصنّف - قدّس سرّه - تبعاً لصدر المتألّهين - قدّس سرّه - هو علمه تعالى بالأشياء فى مرتبة ذاته علما مقدّساً عن شوب الإمكان والتّركيب وهو وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدّيا إلى وجودها فى الخارج مطابقا له أتمّ تأدية. قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار: «العناية هى العلم السّابق التفصيلىّ الفعلىّ بالنّظام الأحسن، والعلم الفعلىّ بالنّظام الأحسن مايكون علّة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذّاتىّ». (آملى ٤٣/٢)

أى عالم الكون ١٤/٤٦

بمعنى الطبع. (هيدجى ٢٧٠)

من نظامه الرّبانى ١٤/٤٦

أى من نظامه العلمىّ، وعلمه بالنّظام أمّا على طريقة ارتسام الصّور فلأنّه عند قائليه بترتيب سببىّ ومسبّبىّ كما فى تقدّم صورة الأربعة على الزّوجيّة و تقدّم صورة الزّوجيّة على صورة زوج الزّوجيّة مثلا، وأمّا على المنهج الأعلى والمشرب الأحلى من وجدانه النّحو الأتمّ الأبهىٰ من كلّ وجود فللترتّب بين مفاهيم الصّفات كتقدّم الحيوة على العلم وتقدّمه على المشيّة والإرادة ونحوها، وللتّرتّب بين المهيّات الثّابتات العلميّة لتقدّم مهيّات الجواهر على مهيّات الأعراض وتقدّم المهيّات البسيطة على المهيّات

المركّبة والفسحة باعتبار وجودها بوجود واسع علميّ وجوبيّ . (سبزواری ١٣٩)

إشارة إلى أنّه لايمكن نظام أشرف من هذا النّظام ١٤/٤٦

وقد أوضح الغزّالی فی كتاب التّوكّل من الإحياء أشرفيّة هذا النّظام المشاهد ببيان آخر أوفی . (آملی ٢/٤٣)

لكونه ظلّا للجميع ١٦/٤٦

لأنّ نظام الأمور الواقعة فی هذا العالم متعلّق بحركات الأفلاك وأوضاعها و نظام الأفلاك ظلّ لنظّام عالم القضاء الإلهیّ الذّی فی غاية التّمام وعلی أحسن النّظام .

(هيدجی ٢٧٠)

وهو العقل الأوّل قلم ١٨/٤٦

إذ القلم عبارة عمّا يكون واسطة فی إضافة ما فی سرّ المكنون من مبدء مفيضه و ظهوره فی عالم الشّهادة والنّشر علی اللّوح والقرطاس والعقل الأوّل لإضافة صور - المصوّرات من مبدء الفيض ونقشها فی قوابلها علی وجه التّجدّد والتّقضی كذلك .

(آملی ٢/٤٤)

لكونه وسائط فی إفاضة العلوم ١٩/٤٦

قال الله تعالی : « اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ » .

(هيدجی ٢٧٠)

وبوجه كلّ العقول ١٩/٤٦

يعنی العقول المترتّبة الطّوليّة كلّها أقلام علية : فالعقل الأوّل يكون هو القلم الأعلی . وهذا الوجه الّذی به يكون كلّ العقول أقلاماً هو التّرتّب الطّولی بينها المستلزم لوجدان كلّ عال منها جميع فعليّات ما دونه بوجه البساطة والوحدة وكون كلّ سافل منها مقام نشر العقل المتقدّم عليه فيكون التّرتّب الطّولیّ بينها مؤدّياً إلی الوحدة بجامعيّة كلّ ما فوق فعليّات ما دونه علی نحو اللّفّ وواجديّة كلّ ما دون كمالات ما فوقه بنحو النّشر وإنّما التّفاوت بينها بنحوی اللّفّ والنّشر . (آملی ٢/٤٤)

وصور قامت به، أى بالقلم ٤٦/٢٠

يعنى انّ المثل الأفلاطونيّة والعقول المتكافئة العرضيّه عالم القضاء الحتمىّ ولكنّه قضاء تفصيلىّ كما انّ العقول المترتّبة الطّوليّة الّتى هى القلم قضاء إجمالى. قال المصنّف فى حاشيته على الأسفار : « القضاء هو العلم الكلّى المحيط الّذى بعد مرتبة الذّات و هو على ضربين : ١- قضاء إجمالىّ وهو الصّور القائمة بالقلم أعنى العقل الأوّل بل مجموع العقول الطّوليّة لأنّ التّرتيب يؤدّى إلى الوحدة . ٢- قضاء تفصيلىّ أوّلىّ وهو الصّورة القائمة بالعقول التفصيليّة أعنى الطّبقة المتكافئة، وتفصيلىّ ثانوىّ وهو الصّور الفائضة على النّفوس الكليّة من جهتها العقليّة المسمّاة باللّوح المحفوظ وبأُمّ الكتاب» .
(آملى ٢/٤٥)

وصوراً ٤٧/١

منصوب بفعل مقدّر يفسّره قوله : «جمعها» تقدير البيت : وجمع كلّ صور من الصّور القضائيّة الصّور الّتى تحته، وظهر انّه لم يرد من قوله : « وصفناها» الوصف النّحوى أى النّعت بل أراد بيان حال الصّور القضائيّة بأنّ كلّ واحد منها يجمع الصّور الّتى تحته بنحو الوحدة . (هيدجى ٢٧١)

قضاؤه التّفصيلىّ ٤٧/٥

لأنّ القضاء وجود الشّىء فى عالم الإبداع على سبيل الكلّيّة كما انّ القدر وجوده فى عالم الإختراع ونشأة الإنشاء على سبيل الجزئيّة، وهنا قضاء أكثر تفصيلا وهو هذه الصّور المفاضة على اللّوح المحفوظ الّذى هو النفّس الكلّيّة . وإنّما كان القلم قضاء إجماليّا لوجدانه وجودات الصّور القضائيّة بمرتبتها وكلا قسميها بنحو واحد بسيط، فللقضاء التّفصيلىّ الأوّلىّ محلّ صدورىّ وهو القلم ومحلّ القبول وهو اللّوح المحفوظ .
(سبزوارى ١٣٩)

لكونها عقولاً عرضيّة متكافئة ٤٧/٥

إن قلت : كيف تكون متكافئة وقد قال قيامها به صدور بلا واسطة أو بواسطة .

قلت : المراد بالقلم هنا مجموع العقول الطّوليّة . (هيدجى ٢٧١)

نفس سما ٧/٤٧

سيأتى فى موضعه إن شاءالله أنّ نفوس السّموات تتصوّر العقول التّسعة الّتى تتشبّه بها فى تدويراتها أجسامها وتدرك أيضاً حركاتها و أوضاعها الجزئيّة ، ففيها شىء كعاقلتنا تعقل الكليّات والمجرّدات وشىء كخيالنا وحسّنا المشترك تدرك الجزئيّات .

(سبزوارى /١٣٩)

نفس سماء كليّة ٧/٤٧

إعلم انّ المحققين ذهبوا إلى أنّ للسّماء نفسين : ١- كلّى تدرك الكلّيّات والمجرّدات وهى فى السّماء كالنفس المجرّد المدرك للمعقولات فى الإنسان وهى المعبّر عنها باللّوح المحفوظ . ٢- نفس جزئىّ تدرك الجزئيّات وهى فيها كخيالنا والحسّ المشترك منّا و يعبّر عنها بلوح المحو والإثبات ، وكونها لوحاً كالنّفس الكلّيّة لأجل قبولها الصّور الفائضة عليهما ممّا فوقهما، والتّعبير عنها بالمحو والإثبات وعن النّفس الكليّة باللّوح المحفوظ لأجل تغيّر مافيها لأجل كونها صوراً جزئيّة وانحفاظ ما فى النّفس الكلّيّة عن التّغير لأجل تجرّدها و كليّتها . (آملى ٢/٤٥)

صفة نفس ٨/٤٧

فيه مالا يخفى . (هيدجى ٢٧١)

لوح حفظ ٨/٤٧

قال صدر المتألّهين : «اللّوح المحفوظ عبارة عن النّفس الكلّيّة الفلكيّة سيّما الفلك الأقصى إذ كلمّا جرى فى العالم أو سيجرى مكتوب ثبت فى النّفوس الفلكيّة فإنّها عالمة بلوازم حركاتها » انتهى .

قد سبق عن المصنّف فى مبحث توحيد إله العالم نقلا عن الشّيخ وجه إطلاق لفظ كلّ على العقل والنّفس وانّ فيه استعمالين ، أمّا انّ للفلك نفسا منطبعة فقط ، أوله نفساً مجرّدة مدركة للكلّيّات فقط ، أوله النّفسين كلتيهما معا ، أو لنفسه هويّة واحدة ذات

مرتبتين فيه أقوال مختلفة سيشير إلى بعضها فى الفريدة السّادسة . (هيدجى ۲۷۱)

فإنّ القدر ۱۲/٤۷

يقال له : «كتاب المحو والإثبات» . (هيد جى ۲۷۱)

فإنّ القدر على وزان القضاء ۱۲/٤۷

قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فى حاشيته على الأسفار : والقدر على ضربين : علميّ وهو الصّور القائمة بالنّفوس المنطبعة الفلكيّة والأشباح المثاليّة ، وعينيّ وهو بالحقيقة صور مرتّبة سجلّ الوجود . وقال صدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ القدر عبارة عن وجود صور الموجودات فى عالم النّفسى السّماوى على وجه الجزئىّ مطابقة لما فى موادّها الخارجيّة الشّخصيّة مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء . (آملى ۲/٤٥)

القضآء ۱۲/٤۷

ويقال له : «امّ الكتاب» كما أشار إليه بقوله تعالى[1] : «يمحوُا اللهُ ما يشآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَابِ» . (هيدجى ۲۷۱)

وتلك الصّور عند المشّائين ۱۳/٤۷

قال ـ قدّس سرّه ـ فى حاشية الأسفار : «وهى أى هذه الصّور عند المشّائين على سبيل الإنطباع ، وأمّا عند الإشراقيّين فعلى سبيل المظهريّة لكون الصّور القدريّة عندهم مثل معلّقة قائمة بذواتها . (آملى ۲/٤٦)

وعند الإشراقيين المثل المعلّقه ۱٤/٤۷

فالصّور القدريّة السّابقة على الصّور الكونيّة الطّبيعيّة إتّفاقيّة بين الفئتين إلّا انّها عند المشّائين مرتسمة فى لوح النّفس المنطبعة السّماويّة ، لأنّ السّموات ـ كما تعلم ـ أوضاعها ولوازم أوضاعها بنحو الكلّيّة أى كلّما كان كذا من الأوضاع كان كذا من اللّوازم كذلك تدرك أوضاعها الصّادرة عنها بنحو الجزئيّة ولوازمها الجزئيّة فى هذا العالم الكونىّ إذ العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللّازم . (سبزوارى ۱۳۹)

المثل المعلّقة ١٤/٤٧

المسمّاة بعالم المثال والخيال المنفصل وهی الأبدان الّتی تعلّقت به النّفوس المفارقة : (هيدجی ٢٧١)

علميّه ١٤/٤٧

إشارة إلی ما هو المرضیّ عنده من أنّ القدر علی ضربين : «علمیّ وهو الصّور القائمة بالنّفوس المنطبعة الفلکيّة والأشباح المثاليّة ، وعينیّ وهو بالحقيقة صور مرتّبة سجلّ الوجود . (هيدجی ٢٧١)

وسجلّ الكون ١٥/٤٧

أی دفتر الوجود الكونیّ هو القدر العينیّ وهو أعنی عالم الوجود الكيانیّ مرتبة الأخيرة من مراتب علمه تعالی وهی القدر العينیّ باصطلاح بعض .

وقد اختلف كلمات صدر المتألّهين فيه ، فأثبته من مراتب العلم فی كتاب المبدء والمعاد، وأنكره فی الأسفار وشنّع الفاعل به غاية التّشنيع . (آملی ٤٦/٢)

أی عينیّ القدر والقدر العينیّ ١٦/٤٧

لكن بما هی مضافة إلی المبادی العالية قدر عينیّ كما انّها بما هی هی مقدّرة . (سبزواری ١٤٠)

ماخوذة بالنّسبة إلی المبادی ١٩/٤٧

يعنی انّ جميع المادّيات والزّمانيّات بالقياس إلی إحاطة علم الله تعالی إليها علماً حضوريّاً قضاء عينیّ . (هيدجی ٢٧٢)

ولكن مأخوذة بالنّسبة إلی المبادی طولاً ١٩/٤٧

وتكون بهذه النّسبة من عالم الدّهر ، إذ الدّهر عنده نسبة المتغيّر إلی الثّابت كما مرّ مراراً. وقيل إنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ جميع المادّيّات والزّمانيّات بالقياس إلی إحاطة علم الله سبحانه إليها علماً حضورياً قضاء عينیّ ، وإذا كان إطلاق القضاء علی الصّور العينيّة فی لسان المحقّق الدّاماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت أبسط و أشرف

وأقدم فلا غروفی إطلاق القدر علیها ولا مؤاخذة فی إطلاقه سیّما بهذه المؤاخذة الشّدیدة. (آملی ٤٨/٢)

فاطلاق القدر ١٩/٤٧

أی حین إطلاق السیّد القضآء علی الصوّر العینیّة فلا غروفی إطلاق القدرعلیها. قال صدرالمتألّهین: «وأمّا وجود هذه الأکوان المادیّة فی موادّها الهیولائیّة الظّلمانیّة فهل هی أیضا من مراتب العلم کما ظنّ أمّ لا، فالحقّ انّ ذلک ظنّ فاسد فإنّ هذا الوجود لیس وجوداً إدراکیّا، نعم، لوقیل إنّها معلومة بالعرض بواسطة الصوّر الإدراکیّة المطابقة لها لکان متوجّها» انتهی ملخّصاً. (هیدجی ٢٧٢)

وهذا النّور عین المشیّة والشّعور ٢١/٤٧

بل الأنوار القاهرة والمدبّرة عین المشیّة والشّعورفکیف یکون نورالأنوار بهربرهانه. (سبزواری ١٤٠)

لأالفیّاضیّة لازم النّور ٢٢/٤٧

فالنّور فیّاض لذاته یعنی انّ علمه بالأشیآء نفس إیجاده لها وله الإضافة الفعّالیّة إلی جمیع الأشیآء. (هیدجی ٢٧٢)

وهذا عین المشیّة والشّعور ١/٤٨

القدرة کما فسّرها فی الشّواهد الرّبوبیّة هی الإفاضة مع العلم والمشیّة. قال - قدّس سرّه - وقدرته تعالی إفاضة الأشیآء عنه بمشیّته الّتی لاتزید علی ذاته وهی العنایة الأزلیّة الّتی هی علمه الّذی لایزید علی ذاته. . (آملی ٤٨/٢)

أی الحدوث الزّمانی ١/٤٨

أی مسبوقیّة الفعل بالعدم سبقاً انفکاکیّا. (هیدجی ٢٧٢)

فاعتبروا ٢/٤٨

إعلم انّ بعضهم اعتبروا فی القدرة إمکان التّرک إمکانا ذاتیّا، وبعضهم إمکانه إمکانا وقوعیّا، والممکن الوقوعی ّمالا یلزم من فرض وقوعه محال والحال انّ فیه کلّ المحال

لأنّ عدم المعلول کاشف عن عدم علّته کعدم العقل الأوّل أو عدم الفعل المطلوب، وبعضهم اعتبروا الوقوع فی التّرک، وفیه انّه تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة. (سبزواری ۱۴۰)

فاعتبرّوا فی مفهوم القدرة ۲/٤۸

قد سبق منّا الإشارة إلی دلیلهم وجوابه فی مبحث القوّة والفعل. (هیدجی ۲۷۲)

وقد عرفوا القدرة بصحّة الفعل والتّرک ۳/٤۸

اعلم انّ للقدرة تعریفین مشهورین: أحدهما، للمتکلّمین و هو انّ القدرة هی صحّة صدور الفعل ولاصدوره، والمراد من الصّحة هی الإمکان والجواز العقلیّ و مرجعه إلی الإمکان الذّاتیّ، فمعنی صحّة الفعل والتّرک هو انّ کلّ واحد من طرفی الفعل والتّرک بالقیاس إلی ذات الفاعل ممکن بالإمکان الذّاتیّ بحیث أنّه فی ذاته مع قطع النّظر عمّا هو خارج عن ذاته یمکن بالإمکان الذّاتیّ، و یجوز بالتّجویز العقلیّ أن یصدر منه الفعل وأن لا یصدر وإن کان بالنّظر إلی ما هو خارج عن ذاته مثل إرادته الزّائدة عن ذاته ونحوها مما یجب صدوره أو یمتنع صدوره، ولکن هذا الوجوب والإمتناع الطّاری بملاحظة ما هو خارج عن ذات الفاعل لاینافی الإمکان الذّاتیّ بالنّظر إلی ذاته کما فی کلّ ممکن ذاتیّ حیث انّ وجوده محفوف بوجوبین لکن احتفافه بهما لاینافی إمکانه فإنّ الإمکان حکم له بالنّظر إلی ذاته، والوجوب سواء کان السّابق علی وجوده أو الّلاحق عنه حکم له بالنّظر إلی غیره، وقد مرّ فی مباحث الإمکان اجتماع الإمکان الذّاتیّ مع الوجوب والامتناع الغیریّین بل الممکن لایخلو عن أحدهما أبداً حیث أنّه إمّا موجود أو معدوم وفی حال وجوده محفوف بوجوبین وفی حال عدمه محفوف بامتناعین.

ولایخفی انّ القدرة بهذا المعنی إنّما یتصوّر فیمن کان فعله الصّادر عنه متوقّفا علی أمور خارجة عن ذاته من العلم والإراده الزّائدتین علی ذاته، وأمّا بالنّظر إلی فاعل یکون علمه و إرادته وکلّما یتوقّف علیه فعله نفس ذاته فهو من حیث نفس ذاته الّذی عین العلم والإرادة مما لایصحّ إمکان فعله و ترکه لأنّ ذاته مع قطع النّظر عمّا عداه بمنزلة ذات الفاعل الّذی یکون علمه وإرادته زائدتین علی ذاته و یلاحظ فعله بالنّسبة إلی ذاته فی حال علمه وإرادته. وبما ذکر یظهر تفسیر الثّانی للقدرة وهو تفسیر الحکماء من أنّ القدرة

كون الفاعل فى ذاته إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل سواء كانت مشيّته زائدة على ذاته كما فى الممكن أو كانت عين ذاته كما فى الواجب، وسواء كان على سبيل الدّوام شاء وفعل أولم يشاء ولم يفعل، أوشاء فى وقت وفعل فيه ولم يشاء فى وقت ولم يفعل فيه كما فى الواجب أيضاً على رأى المتكلّمين. وليس من شرط القدرة عندهم تفكيك الفعل عن الفاعل ولا تعلّقها بالطّرفين فى وقتين ولايكون المعتبر فيها عندهم دوام الفعل أودوام التّرك بل هى بهذا المعنى يعمّ الجميع فى مقابل الفاعل بالإيجاب الّذى لايكون تأثيره فى فعله مع العلم والمشيّة كتأثير النّار فى الإحراق مثلا . (آملى ۲/۵۰)

وواجب الوجود بالذّات ٤/٤٨

كيف وقد بيّنا سابقا انّ كلّ الصّفات الكماليّة لـه يرجع إلى وجوده الحقيقىّ، فوجوبهـا وجوبه ووجوده البسيط المبسوط كيف يكون موضوع الإمكـان ولامهيّة لـه والإمكان الذّاتى موضوعه المهيّة حيثيّة الوجود مطلقا وحيثيّة الوجوب والإباء عن العدم، فكيف الوجود البسيط المبسوط؟، فكيف يعرف قدرته الوجوبيّة بالصّحة والإمكان؟، وهل يصحّ على وجوده الصحـّة حتّى تصحّ على قدرته أو ساير صفاته تعالى ؟.
(سبزوارى ١٤٠)

فالقدرة كون الفاعل ٤/٤٨

فالقادر هو الّذى إن شاء فعل وإن لم يشـاء لم يفعل، وهذه الشّرطيّة صادقة و إن وجبت المشيّة وامتنعت اللّامشيّة، إذ وجوب المقدّم وامتناعه لاينافى صدق الشّرطيّة. فمن توهّم انّه لابدّ فى كون الفاعل قادراً أن يقع منه اللّامشيّة وقتاً مّا أوصحّ وقوعها أخطأ لانّ الواجب تعالى يصدق عليه انّه لـولم يشاء لم يفعل و إن كان ذلك المفروض محالاً، لانّ مشيّة الله واجبة كذاته لانّها عين ذاته كما يصدق لولم يكن الصّانع موجودا لم يكن العالم موجودا وإن كانت هذه الحمليّة كاذبة. (هيدجى ٢٧٢)

فالقدرة كون الفاعل بحيث ٤/٤٨

لكنّه شاء ففعل فهذاء يصحّ فى قدرته والصّحة والإمكان لايصحّ إذ ليس فيـه اعتبار إمكان والشّرطيّة لاترجع إليه لأنّها تتالّف من واجبين و من ممتنعين كما تتالّف

من ممكنين، وإنّما يتطرّق الشّرطيّة لكون وجوده تعالى عين العلم والمشيّة والإرادة فيصدق انّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكونه ليس كالطّبايع العديمة الشّعور العديمة المشيّة، فمجرّد العلم والمشيّة يقتضى ذلك و ان لا يتطرّق ترك الفعل لتماميّته وغنائه وجوده وعدم جواز أُفول نوره وتناهى فيضه . (سبزوارى ١٤٠)

كما قلنا ٥/٤٨

متعلّق بقوله : « لايلزمنّها » . (هيدجى ٢٧٣)

كما قلنا ٥/٤٨

أى فى قولنا : «لايلزمنّها حدوث ما فعل» وأشرنا إلى تعريف القدرة وإنّها عبارة عن كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل ، لأنّ هذا التّعريف هو الّذى يجامع مع عدم حدوث المقدور بخلاف التّعريف المرضىّ عند المتكلّمين حيث أنّه يعتبر فى القدرة عليه انفكاك متعلّقها وقتاً ما عن الذّات. وقد اعتبر بعضهم إمكان التّرك إمكانا ذاتياً وبعضهم إمكانه إمكانا وقوعياً . (آملى ٥١/٢)

لكنّ بالفعل الشّعور ٥/٤٨

إشارة إلى الفرق بين القادر المختار والفاعل الموجب، فالأوّل هو الّذى يكون عالما بصدور الفعل عنه، والثّانى هو الّذى لايكون عالماً بصدور الفعل عنه كالقوى الطّبيعيّة. فما يقال من أنّ الفرق بينهما انّ المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب ما لايمكنه أن لايفعل باطل . (هيدجى ٢٧٣)

ويلزمه المشيّة المعتبرة ٦/٤٨

أى اقتصرنا فى العبارة على اعتبار الشّعور فى القدرة ولم نعتبّر المشيّة لوجهين :

أحدهما، فى الواجب تعالى لأنّ مشيّته وإرادته علمه المنشاء للنّظام الأحسن من حيث اشتماله على الخير والسّنا والحسن والبهاء فيكون مرادا تبعا لإرادته ذاته وابتهاجه بذاته بل قال الاشعرى : « الإرادة نفس اعتقاد المنفعة » .

وثانيهما، عامّ وهو انّه قد سبق اعتبارها أيضاً فى مبحث القوّة والفعل .

والحاصل أنّه لايعتبّر فى القدرة الصّحّة والإمكان مطلقا ووقوع التّرك، وأمّا الحدوث والتّجدّد فى العالم فمن دليل آخر، فبطل قول من ادّعى التّلازم بين التّفسيرين أى «صحّة الفعل والتّرك» و«كون الفاعل بحيث . . .»، وباطل أيضاً قول من يرجع الإمكان إلى طرف العالم لوجهين: أحدهما انّ المعرّف عين المعرّف فكيف يعرف القدرة الّتى هى صفة الفاعل بالإمكان الّذى هو صفة المفعول، وثانيهما انّه يلزم أن يكون تأثير الطّبايع قدرة لإمكان مفعولاتها فلايبقى إيجاب أصلا . (سبزوارى ۱٤۱)

ويلزمه ٦/٤٨

دفع لما يتوهّم من عدم المناسبة بين قوله: «فالقدرة كون الفاعل بحيث إن شآء. . .» وبين قوله كما قلنا: «لكنّ بالفعل الشّعور...» . (هيدجى ۲۷۳)

ويلزمه المشيّة ٦/٤٨

هذا إعتذار عن ترك ذكر المشيّة فيما يعتبر فى القدرة و هو العلم والمشيّة والإقتصار على ذكر العلم فقط، و بيان الاعتذار على ما أفاده فى الحاشية أمران : أحدهما، انّ ذكر اعتبار العلم فى القدرة يغنى عن اعتبار المشيّة فيها وذلك فى خصوص قدرة الواجب حيث أنّ علمه تعالى إرادته وكلاهما عين ذاته الأحديّة فلايحتاج مع اعتبار العلم فى قدرته اعتبار مشيّته تعالى أيضاً لأنّ مشيّته تعالى يلازم علمه أعنى مفهوماً لاتّحادهما مصداقا. وثانيهما، أنّ إعتبار المشيّة فى القدرة مطلقاً ولو فى غير الواجب قد ذكر فى مبحث القوّة والفعل حيث قال :

للقدرة انم قوّة فعليّة إن قارنت بالعلم والمشيّة (آملى ۵۱/۲)

فالحق موجب ٨/٤٨

متفرّع على المصراع الأوّل يعنى لما وجب علمه بفعله وكان العلم والمشيّة واحداً عين ذاته تعالى كان فاعلا مختاراً أو كان صدور الفعل بإرادته وعلمه ورضاه، ولايكون فاعلاً غير مختار وانّ فعله صدر عنه بالجبر مع أنّه وجب صدور الفعل عنه با لإرادة والعلم .

وبالجملة ان الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل، ولذا قيل: « الوجوب بالإرادة والإختيار لاينافى الإرادة والإختيار بل يؤكدهما » لأن اتم الأسباب ما يجب به المسبب فأتم الإرادات ما يجب به المراد . (هيدجى ۲۷٤)

عموم الجعل ٤٨/١٧

فاعل «يعطى» . (هيدجى ۲۷٤)

يعطى عمومها عموم الجعل ٤٨/١٧

هذا البرهان مركب من مقدمتين : إحديهما ، أن ملاك المجعولية عام فى جميع الممكنات فيعمها الجعل لعموم ملاكه . والثانية ، أن المؤثر فى الوجود ليس إلا الله سبحانه وتعالى ولاجاعل إلا إياه .

أما المقدمة الأولى فطريق إثباتها هوان ملاك المجعولية هوالإمكان حيث أن الممكن لإمكانه يحتاج إلى الجاعل وإن علة إحتياجه إلىالعلة هوإمكانه حسب ما تقدم فى مبحث الإمكان. وأما المقدمة الثانية فلما أشار اليه المصنف - قدس سره - فى العبارة ، وحاصله أن غير الواجب إما ممكن أو ممتنع ، والممكن إما موجود أو معدوم، لاسبيل إلى توهم جاعلية الممتنع أوالمكن المعدوم لأن المعدوم لاشيء محض فكيف يمكن أن يتوهم أن يكون عشيء الشيء ومعطى وجوده . و أما الممكن الموجود فهو لايخلو عن ملابسة القوة من الإمكان الذاتى فى جميعه والاستعدادى فى بعض أقسامه، والإمكان سواءكان ذاتياً أواستعدادياً عبارة عن اللااقتضاء بالنسبة إلى شيء والعدم لايصلح أن يكون مفيد الوجود . وبعبارة أوضح مالا يخلو ذاته عن شوب العدم لايصلح أن يكون مفيد الوجود وإلا لزم أن يكون للعدم شركة فى إفادة الوجود فمفيده يجب أن يكون بريئاً عن ملابسة القوة وعرياً عن شوب العدم وهوالواجب الوجود جل شأنه . (آملى ۲/٥۲)

ولايصلح لاعطآء الوجود ٤٨/١٩

فلا يقال: إن الإمكان ليس علة المقدورية بل إنما هوعلة الحاجة إلى المؤثر إما موجب أو قادر. و أيضاً بعد تسليم أن مناط المقدورية هوالإمكان لانسلم أن كل

مقدور هو مقدور له تعالى . (هيدجى ۲۷٤)

مع عدم إفادة العدم للوجود ٢٠/٤٨

مع قولنا: «ونفى ...» مساوقان وأحدهما عبارة أخرى للآخر وتلميح إلى قول صاحب التحصيل : وإن سئلت الحقّ فلا يعطى الوجود إلّا ما برئ من معنى ما بالقوّة وإلّا لكان للعدم شركة فى إفادة الوجود . (سبزوارى ١٤١)

ثبت عموم قدرته ٢١/٤٨

جواب «إذا» . (هيدجى ۲۷٤)

وثانيها قولنا انّ علم الأوّل تعالى شأنه ٢٢/٤٨

هذا البرهان أيضاً مركّب من مقدّمتين : اوليهما ، أنّ علم الأوّل – تعالى شأنه – فعلىّ والمراد بالعلم الفعلىّ هوما تقدّم من العلم المتقدّم على المعلوم الّذى هوعلّة للمعلوم كالعلم بالسّقوط من المرتفع الّذى يكون علّة للسّقوط. والثّانية، انّ علمه تعالى ذاتىّ أى نفس ذاته الّذى هو بذاته علّة لما عداه ولايكون عليّته بحيثيّة زائدة على ذاته فيكون نفس ذاته الّذى هوعين العلم بما عداه علّة لما عداه فتكون المعلوليّة عامّة لجميع ما عداه إذ المعلوميّة عامّة بالنّسبة إليه وتكون معلوليّة عموم ما عداه عين معلوميّته و معلوميّته عين معلوليّته كما إنّ علمه بما عداه عين علّيّته لما عداه حيث أنّ ذاته تعالى علم بما عداه وهو بنفس ذاته علّة لما عداه . (آملى ٥٢/٢)

وكيف لا ٢٣/٤٨

وما يقال إنّ علمه تعالى لايكون علّة للعصيان فهو حقّ ولاينافى ذلك لأنّه علّة للوجود فى أىّ شىء كان، والوجود خير وحسن مطلقا والشّرّ عدم كما مرّ وأصنافه أعدام مسبوقا بمباديه إذ ربط المسبّبات بالأسباب «أبى الله أن يجرى الأُمور إلّا بأسبابها» فكما مضى فى علمه المسبّبات مضى الأسباب، وكما مضى فى علمه أفعالك فكذلك صفاتك من علمك وإرادتك وقدرتك واختيارك، والاختيار كون الفعل مسبوقا بالمبادى الأربعة أعنى العلم والمشيّة والإرادة والقدرة ، والفرق بين المشيّة والإرادة أنّ المشيّة متعلّقة

بشيئيّة مهيّة المقدور والإرادة بوجوده وإنّ تلك متعلّقة بالكلّى وهذه بالجزئى كقصدك الحجّ مطلقا وقصدك إيّاه فى اليوم المخصوص بالطّريق المخصوص . (سبزوارى ١٤١)

ولا تتوهّمن الجبر من ذلك ٣/٤٩

ولعلّه إشارة إلى ما يسرد من الخيّام من شعره الخبيث:

می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

لأنّ علمه الفعلىّ ٣/٤٩

وهذا إشارة إلى الجواب عن شعره السّخيف الباطل ، ولعلّه إشارة إلى ما أفاده ألمحقّق الطّوسى فى جوابه بقوله :

علم أزلى علّت عصيان بودن نزد عقلا ز غايت جهل بود

ومراده ليس سلب علّية العلم الأزلى حتّى ينافى مع فعليّته بالمعنى المتقدّم بل المقصود كون العلم الفعلىّ متعلّقاً بالفعل الاختيارى فلا محالة يجب أن يكون علّة للفعل الإختيارى، وهل يعقل أن يصير علّة الفعل الاختيارى موجبا لسلب الإختيار عن الفاعل مع أنّه علّة للفعل الاختيارى؟، وهل هذا إلّا تخلّف المعلول عن علّته ؟. (آملى ٥٣/٢)

فاين المفرّ من الاختيار؟ ٧/٤٩

وانّا اقول فاين المفرّ من الإضطرار؟، نعم الإنسان كما قيل مضطرّ فى صورة مختار والحقّ تعالى مختار فى صورة مضطرّ، وما أنسب بهذا الباب ما قلته فى بعض ايّام الشّباب :

بلمديم جبر و اختيار ندور دانشقدور بوسوز ده طولانى

ناتى دونقوزلوقى كورن انلار سودگرگز در ورد كرمانى

(هيدجى ٢٧٤)

كيف وأنت ٧/٤٩

ثبوت الاختيار لك من أوجه ثلثة :

أحدها ما مرّ من كون فعلك مسبوقا بالمبادى الأربعة ومضية فى علم الواجب تعالى.

وثانيها وفيه دقّة و شموخ أمرنا فيه بالتّبصّر هو مظهريّتنا للقادر المختار و بهذا

النّظر لامضطرّ إذ الكلّ من صقع المختار الحقیقیّ والمظهر فان فی الظّاهر .

وثالثها ، ما یقال من أنّا نجد التّفرقة بالضّرورة الوجدانیّة بین حرکة ید المرتعش وحرکة الید الصّحیحة بالقصد کما قال العارف :

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم — این دلیل اختیار است ای صنم .

(سبزواری ١٤٢)

وانت وامثالک فی أظلال القادر المختار ٧/٤٩

والظّلال علی وزان الذّات ، والرّقیقة علی مثال الحقیقة ، والأثر علی صفة المؤثّر فی الآثار ، فأنت أیضاً فی القدرة والاختیار فی فعلک کالقادر المختار .

اقول إذا کان وجود الإنسان من رشحات وجود الحقّ تعالیٰ وظلال ذاته وشأنا من شؤوناته وربطاً محضاً وتبعاً صرفا صار فعله وصفته أیضاً کذلک فهوفی الاضطرار أظهر لعلّه لذلک أمر بالتّبصّر فتدبّر . (هیدجی ٢٧٥)

کیف أنت وأمثالک ٧/٤٩

هذا دلیل ثان علی ثبوت الاختیار ، وحاصله أنّ کلّ فاعل بالإرادة والاختیار یکون فی فعله مظهراً ومثالا لاختیار الحقّ فی فاعلیّته ، والظّلّ علی وزان ذی الظّلّ ، والرّقیقة علی مثال الحقیقة ، والأثر علی صفة المؤثّر . فمظهر المختار یجب أن یکون مختاراً وإلّا لایکون مظهراً له . (آملی ٢/٥٣)

إذ لاوجود حقیقیّ للممکنات ١٠/٤٩

المراد بالوجود الحقیقیّ هیٰهنا هوکون الوجود نفس ذات الممکن أوذاتیّا له أی جزء من ذاته ، ولما لم یکن الوجود نفس ذات المهیّة الممکنة ولاجزء منها فلا محالة یکون أمراً خارجاً عنها عارضاً ، فالممکن من حیث نفس ذاته لیس . بمعنی أنّه لا یکون نفس الوجود ولاالوجود داخلا فی ذاته بل یکون موجودیّته بالوجود العارض علیه ، وحیث کان الوجود عارضاً علیه فیکون فی وجوده معلّلا ، وهذا معنی أنّه من علّته له الأیس أی الوجود ، ونسبته من حیث نفسه إلی المهیّة بالإمکان والفقدان أی انّه لیس نفس المهیّة ولا

جزئها وبالنّظر إلى علّته بالوجدان والوجوب فیکون وجودها من ناحیة علّة وجودها . (آملی ۲/۵٤)

وله من علّته أن یکون أیس ۱۰/٤۹

والأیس والوجود لم یصر عیناً ولاجزء للمهیّة، ونسبته إلیها بالإمکان والفقدان وإلى الحقّ بالوجوب والوجدان، ومضاف أولا وبالذّات إلیه وثانیاً وبالعرض إلیها کما قال علی (ع) : «مَا رَأَیْتُ شَیْئاً إِلّا وَ رَأَیْتُ اللهَ قبله». والإیجاد فرع الوجود لأنّ مبدء الأثر وأثر المبدء هو الوجود ، فبالنّظر إلى أنّ هذا الوجود وجه الحقّ فالإیجاد من الحقّ وبالنّظر إلى أنّ هذا الوجود مضاف إلى الخلق لأنّ الإضافة إلى القابل أیضا شیء وانّ الوحدة فی الکثرة کما قال تعالى: و«مَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ» فالتّأثیر یضاف إلیهم ، وأیضاً بالنّظر القضائیّ یضاف إلیه وبالنّظر القدریّ یضاف إلیهم . (سبزواری ۱٤۲)

لاحول ولا قوّة إلّا بالله العلیّ العظیم ۱۲/٤۹

قیل معنى «الحول» الحرکة لکونها منشاء لتحوّل المتحرّك من حال إلى حال ، ومعنى القوّة الاستطاعة ، فمعنى «لاحول ولاقوّة إلّا بالله» انّه لاحرکة ولااستطاعة لنا على التّصرّف إلّا بمشیّة الله تعالى ، و إلى هذا المعنى ینظر ما فی الکافی عن علیّ بن الحسین زین العابدین علیهما السّلام قال: «قال الله ـ عزّ وجلّ ـ یا بن آدم بمشیّتی کنت أنت الّذی تشاء، و بقوّتی أدیّت إلى فرایضی ، وبنعمتی قویت على معصیتی جعلتك سمیعاً بصیراً» . وقیل «الحول» القدرة فیکون عطف «القوّة» علیه تفسیریاً . وقیل انّ «الحول» مأخوذ من الحیلة قلبت واوه یاء لانکسار ما قبلها، والمعنى لایوصل إلى تدبیر أمر وتغییر حال إلّا بمشیّة الله سبحانه . (آملی ۲/۱۵۵)

لکن هذا لیس قولا بالجبر ۱۲/٤۹

وذلك لأنّ نفی الإیجاد عن الممکن إنّما هو بالنّظر الّذی ینفی عنه الوجود ویراه أثراً وعکساله تعالى[۱] ، وأمّا بالنّظر إلى أنّ له وجود و إن کان بالغیر فله إیجاد أیضاً و إن کان بالغیر . (آملی ۲/۵۵)

بوجودات مستعارة مجازيّة ۱۳/۴۹

مجازيّتها بضرب من البرهان وبمشرب أحلى لأهل الذّوق والعيان . وأمّا عند أهل الكثرة فهي موجودة بالحقيقة، كيف وعند هؤلاء الغفلة والجهلة هذا الوجود للأرض و ذلك للسّماء وذاك لما بينهما ؛ وهذا الوجود لزيد وهذا لعمرو وهكذا، وكذا ان يمكن أن يتخطّى إلى الملكوت الأسفل والأعلى، فاين وجود الله ؟ .

نعم لمّا سمعوا من أهل العيان والبرهان من الأنبياء والأولياء والعلماء والفضلاء أنّ الله تعالى موجود نطقوا به بالتّقليد ، وهؤلاء العميان في شقاق مع من يقول من أهل العيان :

گر بعلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
گر بخواب افتیم مستان و ییم ور به بیداری بدستان و ییم
گر بگرییم ابر پررزق و ییم ور بخندیم آن زمان برق و ییم
گر بخشم و جنگ عکس قهر اوست ور بصلح و عذر عکس مهر اوست
ما که‌ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف اوخود چه دارد هیچ هیچ .

(سبزواری ۱۴۲)

وباختيار اختيار ما بدا ۱۵/۴۹

ماالیق به قولی :

فنه دیله سن اوزایشلرنده مختارن هامی دیر پس اِادامدورا کردیم هانی
دیم ارادَه اُزیله دکل ایشیم امّا دکل ارادیَه لازم ارادهٔ ثانی
بیل‌ای بالام بودکل جبرجبر باطلدور بیلن‌بلُوربوسوزون یوخ‌منمچونقصانی
بلیٰ اذام اوزایشنده اوچاق اولورمختار باشاردی ایتدی اوزوندن‌ایراغ امکانی

فليعلم انّ حركاتنا و أفعالنا لاتتحقّق ولا توجد إلّا بحسب أغراض و دواع خارجيّة، فنفوسنا مسخّرة ومضطرّة في الأفاعيل والحركات كما قال الشّيخ : « الاختيار بالدّاعي اضطرار » واختيار الباري وفعله ليس بداع ، قال صدر المتألّهين: « كلّ مختارغير الاوّل تعالیٰ مضطرّ في اختياره مجبور في افعاله » (هيدجي ۲۸۵)

فيكون مجبولاً ٢١/٤٩

فصحّ انّ المختارين من الممكنات مضطرّون فى صورة مختارين لأجل أنّ اختيارهم بالغير كما انّ الحقّ تعالىٰ مختار فى صورة مضطرّ لأجل أنّ اختياره بالذّات .

(هيدجى ٢٧٥)

لاما يكون اختيار الفعل بالاختيار ٢٣/٤٩

إذ لو التزم هذا التزم المحال مثل انّ الفعل الاختيارى مشروط بالحيوة وهى ليست بالاختيار ولم يكن قادحا فيه . (سبزوارى ١٤٣)

إذ خمّرت طينتنا بالملكة ٢/٥٠

لايناسب قول الأمير عليه السّلام وقد ذكر عنده اختلاف النّاس ، انّما فرّق بينهم مبادى طِيْنِهِم وذلك انّهم كانوا فلقة من سبخ الأرض وعذبها وحزن تربة وسهلها فهم على حسب قرب أرضهم يتقاربون وعلى قدر اختلافهم يتفاوتون الى آخر كلامه المقدّس ، إذ ظاهر ما ذكره من التّربة الممتزجة من السّبخ والعذب والحزن والسّهل هى الجزء الأرضىّ فى الأبدان البشريّة ، وظاهر انّ لتلك التّربة بحسب مايغلب عليها من الكيفيّات أثراً عظيماً فى اختلاف الصّور والأخلاق ، فانّ الأغلب فيمن يتولّد فى البلاد السّبخيّة أن يكون مزاجه حارّاً يابساً و بحسب ذلك يكون نحافة بدنه وما يتبع من ذميم الأخلاق أو حميد ها ، وكذلك من عذبت تربته وكان الأغلب عليه لطيف الصّورة وحسن الأخلاق وإن كان للتّأويل مجالٌ فسيح . (هيدجى ٢٧٦)

أى طينة نفوسنا بقاء ٢/٥٠

الطّينة الخلقة يقال : « طَانَهُ اللهُ تعالىٰ عَلَى الخير » أى جبّله عليه ، وهى أى الطّينة بمعنى المفعول أى المخلوق ، قد تطلق على البدن وقد تطلق على الرّوح المتعلّق بالبدن . ووجه اطلاقها على البدن من جهة أنّ للبدن طيناً كما قال سبحانه وتعالى : «إنّا خَلَقْناكُم

مِنْ طِينٍ لازِبٍ » وفى الطّين ماء وتراب من عالم الخلق والشّهادة ووجه اطلاقها على الرّوح امران :

الأوّل ، اتّحاد الرّوح مع البدن بوجه لاسيّما إذا كانت الرّوح جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

الثّانى، انّ للنّفس النّاطقة أيضاً طين فيه ماء وتراب لكن مائه من ماء حيوة العلم وترابه من تراب الأخلاق من عالم الأمر. وفى قوله : « بقاء » إشارة إلى أنّ التخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلّا انّ الأحوال لمكان كونها فى معرض الزّوال لااعتناء بها و إنّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات . (آملى ٢/٥٦)

بقاء ٣/٥٠

إشارة إلى أنّ التّخمير يكون بالملكات وبالأحوال إلّا انّ الأحوال فى معرض الزّوال وانّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات . (هيدجى ٢٧٦)

إن كانت طينتنا من علّيين ٣/٥٠

كما انّ للبدن طينا وفيه ماء وتراب من عالم الخلق كذلك للنّفس النّاطقة طين فيه ماء حيات العلم وتراب الأخلاق اللّذين من عالم الأمر . (سبزوارى ١٤٣)

وتلك فينا حصلت بالحركة ٥/٥٠

يناسبه قول صدر المتألّهين: «إنّ النّفس الانسانيّة إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال وتجرّدت بعد ترقيّاتها و تحوّلاتها وتبدّل نشأتها إلى أن يتّصل بالعالم العلوىّ صارت كتاباً علويّاً إلهيّاً كما أُشير إليه بقوله : «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي نَعِيمٍ» وإذا ضلّت عن الطّريق واتّبعت الهوى والجهالات صارت كتاباً شيطانياً ، فمن حقّ هذه الصّحيفة ان تقع فى نار السّعير كما أُشير اليه بقوله : «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ» .

(هيدجى ٢٧٦)

وتلك الملكة فينا ٥/٥٠

وهذا البرهان يلتئم من أمور :

الأوّل، انّ تخمير الطّينة الباقية بالملكات الحميدة أوالرّذيلة .

الثّانى ، انّ تلك الملكات تحصل من الحالات والحالات من الحركات البدنيّة أو النّفسية .

الثّالث، انّ كلّ حالة نفسانيّة تحدث للنّفس تكون نحو وجودها أى النّفس المتدرّج فى تلك الحالات بناء على اتّحاد العاقل والمعقول .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مـا بقی خود استخوان و ریشه‌ای

وإذا فوّض حركاتنا إلينا ويكون حركاتنا مبادى تحقّق ذواتنا وهويّاتنا لأنّ حقايق ذواتنا ليست إلّا تلك الملكات بقاء يكون تفويضاً لذواتنا إلينا فى مرتبة البقاء و هو محال . (آملى ٥٦/٢)

وحقايق ذواتنا وهويّاتنا ٨/٥٠

وذلك لأنّ شيئيّة الشّىء بصورته لابمادّته والعقل فى أوّل الأمر بالقوّة كالهيولىٰ الأولىٰ إلّا انّها تستعدّ للصّور الطّبيعيّة الحسّيّة وهو للصّور العقليّة ولهذا سمّى العقلان فى الأوّل هيولانيّين، على انّ العلوم والملكات داخلة فى هويّة النفس لولم يكن داخلة فى جقيقتها كما يشير إليه كلمة « هويّاتنا » . وأما على القول باتّحاد العاقل والمعقول فالأمر واضح فى الملكات العلميّة سواء كانت فى العلوم بأشياء ليست بقدرتنا واختيارنا أو بما هى بقدرتنا واختيارنا . (سبزوارى ١٤٣)

وحقايق ذواتنا وهويّاتنا ٧/٥٠

الفرق بين الحقيقة والهويّة بالاعتبار ، فالهويّة عبارة عن الحقيقة الشّخصيّة والحقيقة أعمّ منها . (آملى ٥٦/٢)

حيوان ناطق مائت ٩/٥٠

أى موتا اضطراريّا إذ التّخمير و إن كمل بالموت الاختيارى إن تيسّر إلّا انّه لم يتمّ ولم يكمل فى الغاية إلّا بالمشفوعيّة بالموت الاضطرارى، ونعم ما قال العارف الجامى:

تا بود باقى بقاياى وجود كى شود صاف از كدر جام شهود

تا بود پیوند جان و تن بجای — کی شود مقصود کل برقع گشای
تابود قالب غبار چشم جان — کی توان دیدن رخ جانان عیان
(سبزواری ١٤٣)

قیل ... ناطق مائت ٩/٥٠

لایخفی ان القوم قد زادوالفظ «مائت» فی تعریف الإنسان لإخراج الأملاك والأفلاك عن حدّ لإنسان الأنّها أحیاء ناطقات عندهم . (هیدجی ٢٧٧)

قیل فی حدّ الانسان : «حیوان ناطق مائت» ٩/٥٠

اعلم انّ الموت علی قسمین : اضطراری وهومعلوم ، واختیاریّ وهو بمعنیین :

أحدهما ، بلوغ النّفس فی مرتبة القوّة إلی أن یتمکّن من خلع البدن مدّة ثمّ العود إلیه بحسب اختلاف مراتب النّفوس فی القوّة فی ذلک من الخلع فی طرفة عین إلی الخلع فی مدّة معتدّ بها ، وقد حکی عن بعضهم خلع البدن أسبوعاً أوشهراً وشهرین .

وثانیهما ، الوصول إلی مرتبة الفناء علی ما یقول العارف الرّومی عند تعداد المراتب إلی أن یقول :

پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم إنّا إلیه راجِعُون

إذا عرفت ذلک فاعلم انّ فی أخذ «المائت» فی تعریف الإنسان وجوهاً :

الأوّل، أن یکون إشارة إلی الموت الاختیاریّ بالمعنی الأخیر أعنی الوصول إلی مقام الفناء، فالإنسان الحقیقیّ والکامل من الإنسان هوالواصل إلی مقام الفناء و ما عداه لیس بإنسان بالحقیقة وإنّما هوشبیه الإنسان «یا أشباه الرّجال» و انّما یسمّی بالإنسان علی مذهب العامّی :

حدّ انسان بمذهب عامه — حیوانی است مستوی القامه

الثّانی، أن یکون قیداً احترازیّاً وفصلا مخرجاً للملک والأفلاك عن حدّ الانسان لأنّها أحیاء ناطقات عندهم بناء علی أن یکون النّسبة بین الحیوان والنّاطق بالعموم من وجه بأعمّیة النّاطق عن الحیوان من حیث التّحقّق کما فی الملک والأفلاك إذ لولم یذکر

المائت فى حدّ الإنسان يشمل حدّه للملك والأفلاك أيضاً .

الثّالث، أن يكون إشارة إلى استحكام ملكاته وتماميّة تخمير ذاته بالملكات الحميدة العلميّة والعمليّة و إلى هذا يشير المصنّف - قدّس سرّه - فى قوله هذا؛ ولعلّه أيضاً هو من قول سيّد العارفين عليه السّلام : «يا أشباه الرّجال ولا رجال» . (آملى ٢/٥٧)

ولهذا ١٠/٥٠

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لتزلزلها وعدم استقرارها . (هيدجى ٢٧٧)

ولهذا قال تعالى ١٥/١٠*

أى ولأجل عدم الاعتناء بشأن الأحوال لكونها فى معرض الزّوال قال الله تعالى : « فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ » والامر بالاستقامة كأنّه أمر بالإقامة على الأحوال وهى تحصيل الملكات . (آملى ٢/٥٨)

قال تعالى : «فاستقم» ١١/٥٠

أى على جادّة الحق غير عادل عنها وهى شاملة للعقائد والأعمال. انّما خصّص عليه السّلام المشيب بسورة الهود والآية واردة فى سورة الشّورى أيضاً لكونها فى سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى: «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» أى وليستقم من تاب من الكفر وآمن مَعَكَ، ومعلوم انّ تقويم النّاس وتعديل أخلاقهم كان أشقّ على رسول الله (ص) كما لايخفى على من ابتلى بمباشرة الجاهلين و مما شاتهم أعاذَنَا الله منه . (هيدجى ٢٧٧)

وقال النّبىّ (ص) ١١/٥٠

وذلك لأنّ حصول الفعليّات والكمالات فى النّفوس على أنحاء الخطرة والحال والملكة والاستقامة، وهذه الاستقامة هى التّمكين فى المقام الشّامخ بقدم راسخ والخلوص من التّلوين بالكليّة والتّخلّق بالأخلاق الإلهيّة . (سبزوارى ١٤٤)

وقال النّبىّ (ص) ١١/٥٠

و إنّما خصّص المشّيب بسورة الهود مع أنّ مفهوم الآية المباركة وارد فى سورة الشّورى أيضاً، قيل لكونها فى سورة الهود متعقّبة بقوله تعالى[1] : « وَمَنْ تَاب مَعَكَ»

و معلوم أنّ تقویم النّاس کان أشقّ علیه - صلّی الله علیه و آله - من إقامة نفسه (ص) علی حالة التّمکین کما لایخفیٰ علی من ابتلی بمباشرة الجاهلین ، ولذلک أسند المشیب إلی تلک الأیة لاإلی ما فی الشّوریٰ . (آملی ۲/ ۵۸)

ثمّ هذه التّخمیرات وإن وقعت فیما لایزال بالقیاس إلینا ۵۰/ ۱۲

و باعتبار انّ إلأمر التّدریجّی إیجاده تدریجّی فایجاد الکمّ الغیر القارّ والطّبیعة السیّالة بذاتها إیجادات وإحداثه إحداثات کما انّ حدوثه حدوثات و أیضاً إعدامه إعدامات . (سبزواری ۱٤٤)

عن مبدء المبادی ۵۰/ ۱۳

و بملاحظة الوجود المجعول بالذّات فی العالم وانّ الوجود المجعول أیضاً لیس بجوهر ولاعرض ولیس بمتغیّر بالذّات ، وانّه أفاض الحقّ الوجود دفعة واحدة سرمدیّة کما قال تعالیٰ : «وَمَا أَمْرُنَا إِلّا وَاحِدَةٌ» علی مهیّة الإنسان الکبیر الّذی کلّ السیّالات من الطّبیعة وتجدّدها ومقداره کجزء یسیر منه .

آفتاب وجود کرد اشراق نوراو سر بسر گرفت آفاق

وهذا بوجه کما انّ الحسّ والخیال لایمکنهما أن ینالا النّار العقلیّ ولاکلّ النّیران و إذ التفتا إلی هذه النّار احتجبا عن تلک بخلاف العقل بالفعل فإنّه ینال النّار الکلّیّ العقلیّ و کلّ النّیران المشمولة لها دفعة واحدة دهریّة وحکمها کذلک.(سبزواری ۱٤٤)

فقد فرغوا عن التّخمیر والتّعجین بوجه ۵۰/ ۱۳

وهوالوجه الّذی لکلّ شیء إلیه سبحانه . (آملی ۲/ ۵۸)

بل کلّ آنٍ هُوَ فِی شَأْنٍ ۵۰/ ۱٤

فإنّه سبحانه غالٍ فی دُنوّه دان فی عُلُوّه واسعٌ بِرَحْمَتِهِ کلّ شیء لایخلو من ذاته شیء من الذّوات ولا من فعله فعل من الأفعال ولا من شأنه شأن من الشّؤون ولا من ارادته ومشیتّه شیء من الإرادات والمشیّات . (هیدجی /۲۷۷)

و کلّ یوم بل کلّ آن هو فی شأن بوجه ۵۰/ ۱٤

إشارة إلى أنّه سبحانه عال فى دنوّه و انّ فى علوّه واسع برحمته يشمل كلّ شيء لايخلو عن ذاته شيء من الذّوات فهوحينئذ فى كلّ آن فى شأن . (آملى ٥٨/٢)

فى الرّدّ على المفوّضة ١٥/٥٠

كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ، حيث ذهبوا إلى أنّ الله أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم . وذهب الأشاعرة فى قبالهم إلى أنّ كلّ ما يدخل فى الوجود فهو بارادته تعالى من غير واسطة سوآء كان من الأُمور القائمة بذواتها أم من الصّفات التّابعة لغيرها من أفعال العباد وإراداتها وأشواقها وحركاتها أوطاعاتها ومعاصيها . (هيدجى ٢٧٧)

من الأمر بين الأمرين ١٨/٥٠

إشارة إلى قول الصّادق عليه السّلام عند ماسئل عن الجبر و التّفويض : «لاجبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين» والّذى يستفاد من كلام الإمام الهمام ابى الحسن على بن محمّد العَسكرى عليه السّلام فى بيان ذلك على ما نقله الطّبرسىّ فى احتجاجه أنّ الجبر باطل لاستلزامه الكفر لأنّ من زعم أن الله عزّوجلّ أجبر العباد على المعاصى وعاقبهم عليها فقد ظلّم الله (أى نسب الظّلم إليه تعالى) وكذّب كتابه حيث قال : «وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أحَداً» ، ومن كذب كتابه لزم الكفر باجماع الأمّة .

وأيضاً لوكان العبد مجبوراً على المعاصى وعاقبه الله على ذلك فإنّه كان ظالماً متعدّياً مبطلاً لما وصف من عداله و حكمته و إن لم يعاقبه كذب نفسه حيث أوعده إن خالف إرادته ولم يأت بها أن يعاقبه ، والكذب والظلم ينفيان العَدْل والحكمة تعالى عمّا يقول المجبّرة .

وأمّا التّفويض الّذى أبطله الصّادق عليه السّلام لاستلزامه الوهن والعجز لله تعالى لأنّه لوفوّض إلى العباد اختيار امره ونهيه وأهملهم لكان لازماً له رضا ما اختاره ولم يكن عليهم فيما اجترموا العقاب ، و ذلك إمّا أن يكون العباد تظاهروا عليه فألزموه قبول اختيارهم بآرائهم كره ذلك أم أحبّ فقد لزم الوهن ، أويكون ، جلّ وتقدّس عجزمن

تعبّدهم بالأمر والنّهی عن إرادته ففوّض امره ونهیه إلیهم فقد ثبت عجزه ووجب علیه قبول کلّ ما عملوه من خیر أوشرّ وبطل أمره ونهیه تعالی الله عن ذلک .

أمّا الامربین الامرین فهوانّ الله خلق الخلق بقدرته وملّکهم استطاعة ما تعبّدهم به من الأمر والنّهی وقبل منهم اتّباع أمره ورضی بذلک لهم ونهاهم عن معصیته وذمّ من عصاه وعاقبه علیها، ولله الخیرة فی الأمر والنّهی یختارمایرید وینهی عما یکره ویثیب ویعاقب بالاستطاعة الّتی ملّکها عباده لاتّباع أمره واجتناب معاصیه فهوالعدل الحکیم، فهذا هو القول بین القولین ولیس بجبر ولاتفویض . (هیدجی ٢٧٨)

وإن کان بواسطة فی الوجود وساطة فی العروض ٢٠/٥٠

قد مرّ مراراً أنّ الوساطة فی العروض هی ماکان العرض للواسطة حقیقة فیسند إلی ذیها إسناداً مجازیّاً وهی علی ثلاثة اقسام : جلیّ وخفیّ وأخفی .

فالجلیّ منهاماکانت الواسطة وذیها ممتازین فی الوجود وفی الإشارة الحسیّة، وذلک کالسّفینة وجالسها .

والخفیّ ماکانا غیر ممتازین فی الإشارة وإن امتازا فی الوجود و ذلک کالبیاض والجسم مثلاً .

والأخفی ماکانا غیر ممتازین فی الوجود وفی الإشارة معاً، وذلک کالجنس والفصل والمهیّة والوجود ، و فی هذا القسم یکون العرض ثابتاً لذی الواسطة بحکم العقل ، و أمّا النّفی عنه بحکم النّظر الدّقیق البرهانیّ بل بإعانة من الذّوق الوجدانیّ العرفانیّ و إلّا فالتّحقّق لذی الواسطة حقیقیّ ، فالمهیّة موجودة عقلا وإن کان الوجود مسلوبا عنها ذوقا وکشفا . والکلّیّ الطّبیعیّ الّذی هوالمهیّة نفسها موجود واقعاً . (آملی ٥٩/٢)

و إنّ الوحدة فی عین الکثرة ٢٠/٥٠

أی الوحدة فی الوجود والکثرة فی شیئیّة المهیّة کما قیل : « یتکثّر الوجود بتکثّر الموضوعات » أو الکثرة باعتبار المراتب المتفاوتة فی الوجود بالتّامیّة والأتمیّة والوحدة باعتبار السّنخیّة وانّها کنوع واحد لاأنواع متباینة ، وانّ ما به الامتیاز عین ما به

الاتّفاق . وبعبارة أُخرى الكثرة فى‌المظهر لا فى الذّات الظّاهرة . (سبزوارى ١٤٤)

وإن الوحدة فى عين الكثرة ٢٠/٥٠

وذلك لأنّ اتّحاد الوجود والمهيّة خارجا موجب لسريان حكم كلّ منهما إلى الآخر فيعرض الوحدة على المهيّة من ناحية الوجود و يثير غبار الكثرة على الوجود من ناحية المهيّة .

از صفاى مى و لطافت جام درهم آميختند جام ومدام

(آملى ٢/٥٩)

إلى الفاعل بالوجوب ٢١/٥٠

والفاعليّة أن يفيض الأثر بحيث لاينقص من المبدء شيء و إذا عاد إليه لايزيد على كماله شيء . (سبزوارى ١٤٥)

وهو فى عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم إنّ معرفة النّفس وقواها أشدّ معين على‌الفهم لهذا المطلب ، فعليك أن تتامّل فيها وفى‌أفعال الصّادرة عن قواها ، فإنّ فعل‌الحواسّ والقوى الحيوانيّة والطّبيعيّة كلّها فعل النّفس كما هوالتّحقيق مع أنّها فعل تلك القوى أيضاً بالحقيقة دون المجاز « وفِى أنْفُسِكُمْ أفَلاَ تُبْصِرُونَ » ، «وَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » .

(هيدجى ٢٧٩)

وهو فى‌عين كونه فعل الله فعلنا ٢٣/٥٠

اعلم انّ فى أفعال العباد أربع مذاهب :

الأول ، ما ذهب إليه المعتزلة وهوأنّه تعالى أوجد العباد وأقدرهم على‌الأفعال ، وفوّض إليهم الاختيار فهم مستقلّون فى‌الإيجاد على وفق مشيّتهم ، وقدرتّبوا على ذلك صحّة أمور كفائدة التّكليف بالأمر والنّهى ، وفائدة الوعد والوعيد واستحقاق الثّواب والعقاب ، وتنزيه‌الله سبحانه عن إيجاد القبائح والشّرور من‌أنواع الكفر والمعاصى ، وهذا المذهب إن‌كان يصحّح الأمور المترتّبة عليه لكنّه مستلزم لما هوأقبح منها وهو إثبات

الشّرکاء له تعالی، مع أنّ الوجود علی الإطلاق مجعول له تعالی ولا مؤثّر فی الوجود سواه، بل قال صدر المتألّهین - قدّس سرّه - إنّ مذهب من جعل أفراد النّاس کلّهم خالقین لأفعالهم مستقلّین فی إیجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والکواکب شفعاء عنده تعالی، وأیضا هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما أراده تعالی فی ملکه ووقوع ما أکرهه مع أنّ ذلک نقصان فی سلطنته تعالیٰ عن ذلک.

المذهب الثّانی، ما ذهب إلیه الأشاعرة وهو ان کلّما یدخل فی الوجود من الأمور القائمة بالذّات أو الصّفات التّابعة لها من أفعال العباد و إراداتهم وأشواقهم و حرکاتهم و طاعاتهم ومعاصیهم وجمیع ما یصدر عنهم إنّما هو بإرادة الله سبحانه من غیر واسطة، و إنّ ارادة الله تعالی متعلّقة بکلّ کائن غیر متعلّقة بما لیس بکائن، ولا مجال للعقل فی التّحسین والتّقبیح بالنّسبة إلیه بل یحسن صدور الکلّ عنه فـ «لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُونَ» والأسباب المشاهدة کالنّار والماء للتّسخین والتّبرید والسّراج للإضائة والأکل للشّبع لیست بأسباب حقیقیّة، و إنّما جرت عادة الله سبحانه بإیجاد المسبّبات عند وجود هذه الأمور الّتی توهّم أنّها أسباب وإلّا فلیس للأشیاء إلّا سبب واحد و هو الحقّ تعالیٰ وجمیع الأشیاء صادرة عند ابتداء، ورتّبوا علی مذهبهم هذا تعظیم الله سبحانه فی قدرته وتقدیسه عن شوائب النّقصان والقصور فی التّأثیر حیث تحتاج فی تأثیره فی شیء إلی وساطة شیء آخر وسخافة هذا المذهب و مخالفته لقواعد الشّرع والعقل لایحتاج إلی البیان.

المذهب الثّالث، ما ذهب إلیه جماعة من الحکماء وکثیر من أصحابنا الإمامیّة کالمحقّق الطّوسی - قدّس سرّه - علی ما نقل عنه فی شرح رسالة مسألة العلم وهو ان الفعل یصدر عن الله تعالیٰ والعبد معاً وهما معاً فاعلان لفعله ولکن لاعرضاً بل الله تعالیٰ فاعل بعید والعبد فاعل قریب، فالله سبحانه یوجد القدرة والإرادة فی العبد، ثمّ هاتان القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور.

المذهب الرّابع، مذهب قیل إنّه مذهب أهل الله و الرّاسخون فی العلم و هو أنّ

الفعل مستند إلى الله سبحانه بعين استناده إلى العبد ، فهو تعالى فاعل قريب فى بعده بعيد فى قربه ، وذلك كاستناد وجود العبد إليه تعالى بعين استناده إلى العبد ، وقالوا بأنّه كما انّ وجود العبد بعينه أمر متحقّق منصوب إلى العبد بالحقيقة لا المجاز مع أنّه شأن من شؤون الحقّ كذلك فعله ومبادى فعله كلّها منسوبة إليه حقيقة مع أنّها شأن من شؤونه تعالى، ونظير ذلك استناد الأفعال الصّادرة عن الحواسّ إلى النّفس حقيقة مع أنّها مستندة إلى الحواسّ أيضاً بالحقيقة لا بالمجاز ، وهذا هو الّذى اختاره المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فى الكتاب تبعاً لصدر المتألّهين ـ قدّس سرّه ـ فى الأسفار . (آملى ٢/٦١)

متفرّع على الوجود ٥٠/٢٣

وعلمت أنّ الإضافة إلى القابل أيضاً شىء والموجود بوجود منشاء الانتزاع أيضاً موجود وأن كانت الإضافة إلى الفاعل آكد ، والعزّة لله وإضافته إشراقيّة .

(سبزوارى ١٤٥)

الإيجاد متفرّع على الوجود ٥٠/٢٣

ولا وجود حقيقىّ للممكنات فى ذواتها . (هيدجى ٢٧٩)

وخلاصة الأمر بين الأمرين ٥١/١

حاصله على ما أفاد فى بعض تعليقاته : «إنّ التّأثير والإيجاد تابعان للوجود ، إذ الشّىء مالم يوجَدْ لم يُوجِد والوجود مطلقا فى الاسباب والمسبّبات له إضافة إلى الحقّ تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيّات كما قال العرفآء الشّامخون : «التّوحيد إسقاط الاضافات» فبهذا النّظر آثار الوجود أثر وجود الحقّ تعالى ، ولا مؤثّر فى الوجود الّا الله ، وله إضافة إلى الماهيّات أيضاً ، لأنّ الماهيّات موجودة والكلّيّات الطّبيعيّة متحقّقة و إن كان الوجود واسطة فى العروض لها وبهذا النّظر لها آثار كما انّ لها وجودات ، فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبيّة إلى الله تعالى حكم بالتّسخير أى يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال و توحيد الذّات والصّفات لا كما يظنّه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده ، و إذا نظر إلى إضافة إمكانيّة حكم بالاختيار ، والعارف ذو العينين لا يهمل شيئا من الجانبين» انتهى .

قال المحقق الطوسی إنه لاشک ان عند الأسباب یجب الفعل وعند فقدانها یمتنع فالذی ینظر إلی السبب الأول ویعلم أنها لیست بقدرة الفاعل ولا بإرادته یحکم بالجبر وهو غیر صحیح لأن السبب القریب للفعل هو قدرته وإرادته والذی ینظر الی السبب القریب یحکم بالاختیار وهو أیضا لیس بصحیح لأن الفعل لم یحصل بأسباب کلها مقدوره ومراده.
والحق ماقاله بعضهم : « لاجبر ولاتفویض ولکن أمر بین الأمرین» . (هیدجی ۲۷۹)

مادام ذات موضوعه متحققة ٤/٥١

وأما فی الطامة الکبری والتجلی الاعظم ف«کُلُّ شَیءٍ هَالِکٌ إلّا وَجْهَهُ».
(سبزواری ۱٤٥)

مع أن المهیة ینبغی أن تکون جنة ٥/٥١

إذ الوجود خیر والمهیات موضوعات النقایص، فمن یری الشر ویثبت مهیته و وجوده وینسب الشر إلی الله لم یعدل ولم یضع الشیء موضعه . فمن ینفی الفعل عن نفسه فلینف وجود نفسه ولیفن مهیته لیکون السلب بانتفاء الموضوع ، ومقدوحیة طریقة الأشعری عندنا من هذه الجهة حیث أنه یثبت الذوات وینفی عنها الأفعال فیوحد توحید الأفعال ولیس لا أقل بید عقله توحید الذات فکأنه یؤمن ببعض ویکفر ببعض .
(سبزواری ۱٤٥)

وإلا فکما ان الوجود له کذلک الإیجاد له ٦/٥١

أی و ان لم ینف فی وجود ذاته بل أثبت لنفسه الوجود فلا ینف إیجاده لأفعاله أیضاً إذ الایجاد یتفرع علی الوجود .

وحاصل الفرق بین مذهبه ومذهب الأشعری أنه ینفی الإیجاد عن الممکن لکن فی ظرف نفی الوجود عنه فیکون نفی الإیجاد عنه علی نحو السلب الموضوعی إذ لاممکن حینئذ بهذا النظر حتی یکون له فعل، وبهذا المعنی یشیر المولوی فی قوله :

این نه جبراست بلکه این جباریست ذکر جباری برای زاری است

ومعنی «الجبار» هو ظهوره باسمه الجبار المعبر عنه بالطامة الکبری والتجلی الأعظم

المستلزم لهلاك كلّ شيء بحيث لايبقى إلّا وجه ربّك ذوالجلال والأكرام . والجبريّ ينفي الإيجاد عن الممكن في ظرف إثبات الوجود له فهو وإن وحّده توحيد الأفعال لكنّه غفل عن توحيد الذّات، فكأنّه يؤمن ببعض وهوتوحيد الأفعال ولكنّه يكفر ببعض و هو توحيد الذّات . (آملي ٢/٦١)

وبعض ما يتبعها ٥١/٨

لم نصرّح بالسّمع والبصر ليشمل الإدراكات الأُخرى والمناط واحد ، فإنّه إذا كان علمه تعالىٰ حضوريّا فكما انّ من الحاضرات وجود المفارقات مثلا فنها وجود المسموعات ووجود المبصرات وكذا وجودات المشمومات والمذوقات والملموسات والمتخيّلات والموهومات إلّا انّ التّوقيف الشّرعيّ لم يرخّص إطلاق الشّامّ والذّايق و غيرهما عليه دفعا لتوهّم التّجسّم ونحوه وأطلق عليه المدرك بدلها، والمدرك إذاعدّه المليّون من صفات الله تعالىٰ في مقابل العالم أرادوا به أنّه مدرك للجزئيّات المذكورة فهو عالم بالكليّات ومدرك للجزئيّات لايعزب عن علمه شيء في الأرض والسّموات وما يحضر لمشاعرنا وقوانا يحضر بذاته لذاته المتعالية العليّة عن العالمين . (سبزواري ١٤٥)

فإنّ الحيّ هو الدّرّاك الفعّال ٥١/١٠

لابدّ أوّلا من بيان معنى الحيوة ثمّ إقامة الدّليل على أنّه حيّ فنقول :

الحيوة فينا أي في الحيوانات عبارة عن كيفيّة نفسانيّة وهي على ما في التّجريد صفة تقتضي الحسّ والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيّاً فلا بدّ من البنيّة و تفتقر إلى الرّوح الحيوانيّ فيكون الحيوة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنيّة والرّوح و خالف الأشاعرة في اشتراطها بهذه الثّلاثة وقالوا بعدم اشتراطها بشيء من ذلك أصلا . هذا معنى الحيٰوة فينا ، وأمّا في الواجب فالمتكلّون قالوا إنّها صفة توجب العلم والقدرة، ولعلّ هذا التّفسير ممّن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالأشاعرة، وعن الحكماء وابوالحسين البصريّ من المعتزلة انّ معنى حياته تعالى كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر . (آملي ٢/٦٢)

إذ علمه الأشياء ٥١/١٠

هذا شروع فی بیان بعض ما یتبع الحیوة الّذی عنون هذا الغرر لذکره و مراده من هذا البعض هو السّمع والبصر. قال فی الحاشیة: و«لم نصرّح بالسّمع والبصر لیشمل الإدراکات الأُخر لاتّحاد المناط.

وحاصل الکلام فی هذا المقام انّه بعد ماورد فی الشّریعة الحقّة و ثبت بالضّرورة من الدّین أنّه تعالی سمیع بصیر، لایحتاج فی إثبات کونه سمیعاً و بصیراً إلی اقامة الدّلیل لما قاله المصنّف - قدّس سرّه - فی حاشیته علی الأسفار من أنّ ضروریّ الدّین کضروریّ العقل إلّا انّه بعدُ یحتاج إلی ذکر نکتتین: أُولیٰهما فی معنی کونه سمیعاً و بصیراً، وثانیتهما فی اختصاص إطلاق السّمیع والبصیر علیه دون ما یشتمل علی الإدراکات الأُخر کالشّامّ والذّائق واللّامس أوالمتخیّل والمتوهّم ونحوها. أمّا الاولی أعنی معنی المراد من السّمیع والبصیر فهو ما ذکره المصنّف - قدّس سرّه - من أنّ السّمیع بمعنی العالم بالمسموعات والبصیر بمعنی العالم بالمبصرات، فهما بمعنی العلم المخصوص وهل هوعالم بالمسموعات والمبصرات وسایر المدرکات الجزئیّة الّتی معلومة لغیره بالآلات، غایة الأمر انّها معلومة له تعالی لابآلة الحقّ هو ذلک کما علیه الإشراقیّون من أنّ علمه تعالی إشراقیّ حضوریّ ونفس وجود الأشیاء لـدیه بالإضافة الإشراقیّة علمه تعالی به «فلا یعزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّموات وَالأرْضِ» فهو سمیع أی عالم بکلّ مسموع، بصیر أی عالم بکلّ مبصر و کلّ معلوم حاضر عنده. (آملی ۶۶/۲)

بل قال شیخ الإشراق علمه تعالی ۱۳/۵۱

لأنّه لایقول بالعلم التّفصیلیّ الذّاتیّ بل علمه الذّاتیّ عنده إجمالی لاغیره، وعلمه التّفصیلیّ هو نفس حضور الأشیاء عنده الّذی هوملاک السّمع والبصر، فعلمه تعالیٰ یرجع إلی بصره لا انّ بصره یرجع إلی علمه کما علیه الجمهور، هذا تمام الکلام فی معنی کونـه بصیرا. و أمّا وجه انحصار إطلاق هاتین الصّفتین علیه تعالی مع أنّه تعالی حاضر لـدیه جمیع المدرکات من المشمومات والمذوقات وغیرهما فلعدم إطلاق ما عداهما علیه فی الشّرع مع کون أسماءالله سبحانه توقیفیّة. ولعلّ الوجه فی عدم إطلاقه علیه فی الشّرع هودفع

توهّم التّجسّم و نحوه فى إطلاق مـا عداهما دونهما و ذلك لبساطة تلك الحاسّتين فى الحواسّ الخمس الظّاهرة ولذلك يحتاج الإدراك فى غير السّمع والبصر إلى مباشرة المدرِك مع المدرَك كما فى الذّائقة والشّامّة والـلّامسة دون الباصرة والسّامعة، فللباصرة و السّامعة تجرّد أرفع من البواقى، ومن ثمّ أُطلق السّميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى فى حقّ الإنسان و خصّصه بالسّميع والبصير فى قوله تعالى : « إنّـا جـَعـَلـْنـَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً ». (آملى ٢/٦٧)

علمه تعالى يرجع إلى بصره ١٤/٥١

لأنّ الإبصار عنده علم حضوريّ و إشراقيّ للنّفس وبمجرّد الاضافة الإشراقيّة لها على المبصر كما أشار إليه فى مبحث النّفس عند بحثه عن الإبصار بقوله :

«وبانتساب النّفس والإشراق منهـا لخارج لدى الإشراقىّ

وعلمه تعالى بالأشيـآء الصّادرة عنه تعالى هو كونها ظاهرة و مشاهدة له لإشراقـه عليها، فعلمه أى شهوده الإشراقىّ المتعلّق بالموجودات بصره» . (هيدجى ٢٨٠)

لا انّ بصره يرجع إلى علمه ١٤/٥١

كما فى غير هذه الطّريقة كطريقة المشّـآء لأنّ الواجب مستغن بعلمه بالأشيـآء عن الصّورة ولـه الإشراق والتّسلّط المطلق لايحجبه شىء عن شىء . قال صدر المتألّهين فى تعليقاته على حكمة الاشراق :

«لمّا كان علمه سبحانه تعالى بالأشيآء عبارة عن إضافة نوريّة حضوريّة فكان علمه تعالى عنده راجعاً إلىٰ بصره وعند غيره ممّن كـان يرى أنّ علمه بالأشيآء عبارة عن صورة حاصلة منها فى ذاته كما عند المشّائين وأتباعهم كالشّيخين ابى نصر وابى على و كثير من تلاميذه كان عندهم بصره تعالى راجعاً إلى علمه تعالى، لأنّ كلّ صورة حصلت فى الذّهن وإن تخصّصت بألف تخصيص فهى كليّة مثاليّة فلا يكون المعلوم بهـا شخصيّـا مبصراً وهذه الطّريقة أجود، فعلمه تعالى بكلّ شىء إضافته القيّوميّة إليه وإضافته إليه إبصاره فيكون قدرته وعلمه وبصره شياء واحدا . (هيدجى ٢٨٠)

فی تکلّمه ۱۵/۵۱

اَقُولُ قد ورد فی الشّرع نسبة الکلام إلیـه تعـالی وأنّه متکلّم ، إنّما الکلام فی تفسیره ، والمصنّف لایقصرالکلام فیما یتلفّظ به الإنسان کما فی اللّغة بل کلّ ما یعرب عمّا فی الکمون فهو کلام عنده ، قال بعض العارفین :

«أوّل کلام شقّ أسماع الممکنات کلمة «کن» وهی کلمه وجودیّة فما ظهر العـالم إلّا بالکلام بل العالم کلّه کلمات قائمة بالنّفس الرّحمانی و هو الفیض الوجودیّ المنبعث عن منبع الإضافة والرّحمة فی اصطلاحهم ، وقالوا إنّ العوالم کلّیها وجزئیّها کلّها کتب إلهیّة والإنسان الکامل جامع لهـذه الکتب کلّها لانّه نسخة العـالم الکبیر کما قال علیّ علیه السّلام .

أتزعم أنّک جرم صغیر — وفیک انطوی العالم الاکبر
فانت الکتاب المبین الّذی — بأحرفه یظهر المضمَرُ»

انتهی کلامه (ص) . (هیدجی ۲۸۱)

والعقل والنّفس ۱۹/۵۱

المراد بهذه المقاطع مهیّاتها وبالکلمات وجوداتها وکلّهـا ترجع إلی کلمة واحدة هی کلمة «کن» الوجودی العینیّ کما قال تعالی[1] : « وَمَا أَمْرُنَا إِلّا وَاحِدَةٌ » وسیاتی أنّ کلامه سبحانه فعله . (سبزواری ۱٤٦)

وهی العقل والنّفس ۱۹/۵۱

المراد بهذه المقاطع کما یقول فی الحاشیة ماهیّاتها ، والمراد بالکلمات وجوداتها إلّا انّ بین تقاطع النّفس الإنسانیّ علی مقاطعها الثّمانیة والعشرین الّتی یکون النّفس الواحد الإنسانی فی کلّ واحد منها بصورة حرف من الهمزة والهاء والحاء إلی آخر حروف الثّمانیة والعشرین وبین تقاطع کلمة الوجودیّة علی مقاطعها الثّمانیة والعشرین من العقل والنّفس إلی آخرها فرقاً ، وهو انّ المقاطع فی نفس الإنسان ثابتة مستمرّة مترتّبة قبل عبور النّفس علیها موجودة بوجودها وإنّما النّفس یمرّ علیها وتصیر المقاطع أیناً له ، وهذا بخلاف المقاطع

الوجوديّة حيث أنّ تلك المقاطع تحدث بنفس تنزّل الوجود وظهوره عن مكمن غيب الغيوب، فى كلّ مرتبة تحصل مهيّة من الماهيّات بنفس تنزّله، وهذا معنى ما يقال إنّ الإضافة إشراقيّة كما لايخفى . (آملى ۲/٦۸)

والأفلاك التّسعة ۱۹/٥۱

وقد قيل فى هذه المنازل رباعيّ هكذا :

اوّل ز مكوّنات عقل و جان است واندر پى او نُه فلك گردان است
زين‌جمله چوبگذرى چهارارکان است پس‌معدن پس‌نبات وپس‌حيوان‌است

(آملى ۲/٦۸)

اللّفظ موضوعا ۲۰/٥۱

بيانات وعيانات مقرّبات لكون الوجودات كلمات . (سبزوارى ۱٤٦)

اللّفظ موضوعا ۲۰/٥۱

اعلم انّ غرض المصنّف فى المقام انّه ليس الكلام منحصراً بما يعرب عن ضمير الإنسان بل كلّما يعرب عمّا فى‌الكون فهو كلام لفظا كان أوغيره، كان إعرابه عن‌المكنون بحسب الوضع أو بالذّات، لكن يريد أن يجعل لذلك بيانات ومقرّبات وعنايات و من ذلك إعراب اللّفظ الموضوع عن مكنون الإنسان فلذلك ذكر اللّفظ الموضوع .
(آملى ۲/٦۹)

المعروف بالكلام ۲۱/٥۱

لمّا كان الإنسان مفطورا على صورة الرّحمن أراد أن يبيّن كيفيّة صدورالكلام عنه ليكون هذا ذريعة إلى معرفة كلام الله ومرقاة لها . (هيدجى ۲۸۱)

فهو ۲۱/٥۱

وجود قارّمعه وجود قارّ روحانىّ، وهذه المعيّة تحصل بالعادة وبالتّكرار وعدم قرار الصّوت حسنه إذ يؤدّى المعنى ولايبقى إذ ربما يكون الاطّلاع أيضاً غير مقصود .
(سبزوارى ۱٤٦)

بجعلنا شهود ١/٥٢

أی إنّما حضوره فی الذّهن بجعلنا ووضعنا . (هیدجی ٢٨١)

بجعلنا ومواضعتنا شهود ١/٥٢

اختلفوا فی دلالة الألفاظ علی معانیها هل هی بالذّات أو بالوضع . فقال الصّیمری بالأوّل وأجمعوا علی تخطئته وأوّله السّکّاکی بما هو مذکور فی المطوّل . فالجمهور علی أنّه بالوضع وأنّه لیس بالذّات مناسبة بین لفظ وبین معنی أصلا وإنّما هی تحدث من الوضع ، وهو کما قالوا عبارة عن جعل اللّفظ للمعنی بحیث إذا أحسّ أو أطلق فهم منه ذاك المعنی عند العالم بالوضع . والحقّ انّه لیس بالذّات محضا ولا بالوضع کذلك وإنّما هو بالذّات والوضع معا ، والوضع یصدر من الواضع لمناسبة ارتکازیّة بین اللّفظ والمعنی فطریّة تدرکها الفطرة الغریزیّة وإن لم یشعر بها ، ولذلك یختار فیما بین الأسماء أسما مخصوصا ویوضع لمعنی من المعانی وإن لم یلتفت إلی تلك المناسبة تفصیلا . إذا علمت ذلك . فقول المصنّف - قدّس سرّه - «وللوجود الثّانی بجعلنا ومواضعتنا شهود» إشارة إلی قول الجمهور .
(آملی ٦٩/٢)

کما فی الکلمات الوجودیّة علی المدلولات الإلهیة ١/٥٢

أی فی دلالة کلّ وجود عل صفة من صفاته واسم من أسمائه لکونه مظهرا لها علی ما قیل :

پادشاهان مظهر شاهی حق عارفان مرآت آزادی حق

فانّ تلك الدّلالة ذاتیّ لا بحسب الوضع ، ودلالة الوجودات الذّهنیّة علی الوجودات العینیّة أیضاً کذلك حیث أنّ الوجود الذّهنیّ مرآت وظهور لما فی العین وتکون دلالته هذه بالذّات . (آملی ٦٩/٢)

تأدیة المتکلّم إیّاه ذا أیسر وأسهل ٣/٥٢

إعلم انّ المعانی والمفاهیم من سنخ عالم العقل لأنّها موجودة فی العقل المجرّد فتکون بسیطة فی غایة البساطة علی أبسط ما یمکن أن تکون ، فأوّل محلّ لتلك المعانی هو العقل

البسيط و هو بمنزلة العلم الأعلى فى الإنسان الكبير، ثمّ العقل النّفسانى و هو بمنزلة اللّوح والصّور الكليّة الموجودة فيهما بمنزلة القضاء، ثمّ يتنزّل عنه إلى عالم الخيال الجزئىّ والصّور الجزئيّة فيها بمنزلة القدر العلمىّ، ثمّ يتنزّل إلى عالم موادّ الألفاظ فيصير موجوداً فى عالم الشّهادة والحسّ، و إذا تلفظ به يصير قدرا عيناً وكيفا مسموعاً، وإلى هنا يتمّ تنزّله. فانظر كيف صدر عن مكمن بسيط وهو العقل البسيط وتنزّل إلى عالم مادّى وهو الكيف المحسوس، ثمّ يترقّى من عالم سفله ويتصاعد فى التّعالى درجة بعد درجة، فأوّل منازله فى التّصاعد هو وجوده الصّورىّ المثالىّ فى سامعة المخاطب حيث أنّه وجود نورىّ مثالىّ من نفسه فى عالم حسّه، ثم يترقّى إلى عالم خياله ويتصعّد إلى عقله النّفسانى وينتهى إلى عقله البسيط، فيتمّ السّير صعوداً ونزولا وكان بدؤه من العقل البسيط وصار ختمه إليه أيضاً وصحّ: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ». (آملى ٢/٧٠)

أيسر ٣/٥٢

لتأديته بتأدية النّفس الضّرورىّ فى الحيوة بخلاف ما إذا جعلت الحركات أمارات أو الإشارات ففيها كلفة وانّهما لاتنالان الغايب والمعانى المجرّدة غالباً. (سبزوارى ١٣٦)

من خصوصيّات ذلك الغير ٧/٥٢

كخصوصيّات حركات فى موضوعات منفصلة أو متّصلة كالجوارح بالمواضعة وجرى العادة والتّكرّر كما فى الصّوت، فحينئذ كما قلنا صارت هذه الخصوصيّات كلمات وخصوصيّات الصّوت ملغاة فكون الكلام صوتا غير شرط، الأترى انّ ناطقيّة النّفس النّاطقة ليست بحرف وصوت وهى النّطق الحقيقىّ والكلام القلبىّ وكلماتها الوجودات المحيطة الثّابته الواحدة بالوحدة الجمعيّة والصّور المرتسمة فى ذات الحقّ عند المشّائين كلماته وأوامره بوجود ذوات الصّور، وأين هى من الأصوات الغير القارّة؟.

(سبزوارى ١٤٦)

ولايزداد على اللّفظ إلّا ما هو مؤكّد ١٣/٥٢

و هو كون دلالتها ذاتيّة لاعرضيّة بالوضع الإلهى لابوضع مخلوق مثله.

(آملى ٧/٢)

إلا ما هو مؤكّد ١٣/٥٢

وهو كون دلالتها ذاتيّة دائمة بالوضع الإلهى قوله والموجودات .

على مدلولات إلهيّة ١٥/٥٢

هى أسماؤه وصفاته الذّاتيّة . (سبزوارى ١٤٦)

على مدلولات إلهيّة ١٥/٥٢

المراد بالمدلولات الإلهيّة هى أسمائه وصفاته، والفرق بين الاسم والصّفة على ما حقّقه صدر المتألّهين فى الشّواهد الرّبوبيّة انّ الاسم كالمعنى المشتقّ بناء على حقّقة السيّد الشّريف من أنّ الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار، وانّه اذا اعتبر بشرط لامن حيث كونه فى نفسه يكون عرضا غيرمحمول، وإذا اعتبر لابشرط ومن حيث كونه فى موضوعه يكون عرضيّا محمولا، والصّفة كالمعنى المشتقّ عند بعض من كونه الذّات مع النّسبة إلى المبدء بحيث تكون النّسبة داخلة والمبدء خارجا، فالعالم من حيث أنّه اسم هونفس معنى العلم من حيث أنّه متّحد مع الذّات لايرى بينهما التّفاوت فى الوجود وإنّما هما المتفاوتان فى المفهوم و من حيث انّه صفة هو نفس الذّات مع النّسبة إلى المبدء، فالاسم كأنّه بسيط محض ولكنّ الصّفة مركّب من الذّات والنّسبة، وعلى كلّ تقدير يصحّ حمل العالم على الذّات سواء أخذ معنى اسميّاً أى كالمشتقّ على تحقيق المحقّق الشّريف أو اخذ معنى صفتيّاً أى كالمشتقّ على ما ذهب إليه البعض . ويمكن أن يكون الفرق بين الاسم والصّفة كالفرق بين المشتقّ على ما ذهب إليه الجمهور من كونه مركّباً من الذّات والعرض والنّسبة بينهما ، فالعالم حينئذ هوذات ثبت له العلم وبين المشتقّ على مذهب المحقّق الشّريف ، فالاسم بسيط كالمشتقّ عند الشّريف والصّفة مركّب كالمشتقّ عند الجمهور هذا. وقد حقّقنا القول فى المشتقّ وأيّدنا مذهب الشّريف وأبطلنا القول بتركيبه من الذّات والصّفة والنّسبة ثلاثة أومن الذّات والنّسبة مع خروج الصّفة فى الاصول بما لا مزيد عليه .
(آملى ٧٢/٢)

كما قيل جمالك ١٥/٥٢

جماله صفاته وسريانه باعتبارما بيّنا سابقا انّ كلّ ما سرى الوجود فيه سرى توابعه

فيه بل هو هى، لكن إذا تنزّل الوجود بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحيوة والإرادة والعشق ونحوها بحيث تكاد أن يلتحق بالعدم ، وفى الأرواح المضافة والمرسلة هذا الحكم ظاهر على ما أظهرت سابقا عينيّة الكمالات لوجودها كعلم النّفس بذاتها وعشقها بذاتها وبقواها وقدرتها عليها بوجدان النّحو الأعلى منها فى ذاتها وحيٰوتها الحقيقيّة ونوريّتها و غير ذلك، والآن نحن بصدد انّ هذه الأسماء والصّفات لها دلالات ذاتيّة على أسمائه و صفاته تعالىٰ دلالة الوجودات المضافة إليها على وجوده تعالىٰ وإذا كانت سراية جماله كذلك فهو ظاهر حاضر لم يغيب قطّ، وعميت عين لاتراه ، وليس له ساتر إلّا جلاله وجلاله صفاته السّلبيّة التّنزيهيّة مثل انّه ليس بعقل ولانفس كليّين فضلا عن غيرهما ، ومثل ما هو المشهور بين المليّين انّه ليس بجوهر ولاعرض ولامركّب ولامرئىّ وغير ذلك، وهذه تجليل وتمجيد لجنابه الأقدس فليس ساتر ذاته وصفاته إلّا صفاته .

ولما أوهم هذا البيت المشهور بينهم مع شموخه سترا ولاستر وجودىّ إنّما السّتر قصور بصائرنا عن إدراك نوره القاهر وجماله الباهر والقصور عدمىّ وسلوبه ليست إلّا سلب السّلب ورفع النقايص والحدود، مثل انّك إذا قلت ليس بجوهر لم تسلب إلّا الإمكان الّذى هو سلب الضّرورتين أو المهيّة الّتى قالوا : « انّ الجوهر مهيّة إذا وجدت . . . » ، والحدّ الّذى لوجود الجوهر الجنسىّ والنّوعى وكلّ هذه سلوب ونقايص ، لا انّك تسلبه وجود الجوهر ولا وجودا آخر بما هو وجود إذ هو وجود صرف جامع لسنخه، ولا انّك تسلب قيام الجوهر بذاته عنه تعالىٰ ، كيف وهو القائم الدّائم بل هو القيّوم جلّ جلاله، لأنّ وجوده غير قائم بالمهيّة قياما عقليّا فكيف بالمتعلّق كالنّفس النّاطقة المجرّدة أو بالمادّة كالصّورة الطّبيعيّة أو بالموضوع كالعرض وقس عليه السّلوب الأُخرى .
أجبت فى سالف الزّمان عن هذه القافيّة بقولى :

وكيف جلال الله ستر جماله ولم يك سلب السّلب قطّ بحاصر

(سبزوارى ١٤٦)

كما قيل جمالك ١٥/٥٢

المراد بالجمال صفاته الثّبوتيّة من العلم والقدرة والحيوة ونحوها ، وسريانها فى كلّ الحقائق باعتبارسريان متبوعها الّذى هوالوجود بل هى عين الوجود مصداقاً وانّ التّغاير بينها وبينه مفهومى، وسلب تلك الصّفات عن بعض الحقائق كالعناصر وبعض مايتركّب منها باعتبار ضعف وجوده ، إذ تنزّل الوجود إذا كان بحيث كان كلا وجود تنزّل العلم والحيوة والقدرة ونحوها يكون بحيث تكاد أن تلحق بالعدم، وبالجملة سريان الوجود فى كلّ شىء عين سريان توابعه مفهوماً إذا التّابعيّة والمتبوعيّة بحسب المفهوم وأمّا بحسب المصداق فليس إلّا الاتّحاد .

والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السّلبيّة مثل أنّه ليس بعقل ولانفس ولاجوهر ولا عرض ونحوها . (آملى ٧٢/٢)

المراد بها الوجودات ١٧/٥٢

ويمكن أن يراد جزئيّات مفاهيم الأسماء الحسنى[١] من حيث التّحقّق فيها فإنّ من الأسماء ما هو كالجنس كالخالقيّة للفعل المطلق ، و منها ما هو كالنّوع كالخالقيّة للإنسان ، ومنها ما هو كالجزئىّ الحقيقىّ كالخالقيّة لزيد وقس عليه . (سبزوارى١٤٨)

اذ عرض الدّلالة العرضيّة ٢٠/٥٢

كلمة «إذ» توقيتيّة والكلام تاكيد وتثبيت لكون الوجودات كلمات تكوينيّة إذ وضعها لمعان إلهيّة بفطرة إلهيّة ودلالتها دائمة ذاتيّة بخلاف الدّلالة العرضيّة والطّارية العرضيّة فإنّ العارض يزول ولانسبة للمتناهى إلى غير المتناهى . (سبزوارى ١٤٨)

إذ عرض الدّلالة العرضيّة ٢٠/٥٢

أى تكون دلالة اللّفظ على المعنى عَرَضيّة بفتح الرّاء مقابل الذّاتيّة ويكون منشاء عروضها وضع صادر عن موجود مخلوق عَرْضىّ بسكون الرّاء فى مقابل ماكان واضعه الله سبحانه وضعاً إلهيّاً يكون فوق كلّ مخلوق وفى طول كلّ موجود . (آملى ٧٣/٢)

فمنه ما قد كان عين الذّات ٢/٥٣

وهذا بناء على كون بسيط الحقيقة كلّ الفعليّات والكمالات فكلامه كلّ الكلمات وراسها ومجمعها، وتكلّمه الذّاتی كونه بحيث ينشاء الكلمات، فجده وكماله بكونه واجد النّحو أعلاها وأتمّ تامّاتها. (سبزواری ١٤٨)

فمنه ما قد كان عين الذّات ٢/٥٣

الكلام الدّالّ هوالوجود المجرّد عن المجالی والمظاهر علت كلمته والمدلول هو ذاته تعالی[1]، فالدّال والمدلول فی دلالته علی ذاته واحد« شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلّا هُوَ» وكذا الوجود المنبسط علی‌هيا كل الممكنات الّذی هوفيضه وسيبه ورحمته الواسعة واتّحاد الدّالّ والمدلول فی الوجود المنبسط مع أنّ المدلول غيره لأنّه فيضه و انّه لكونه بسيط الحقيقة واجد لكلّ وجود وفعليّة بنحو أعلی فكلامه كلّ الكلمات وراسهاكونه بحيث الكلمات شأنه. (آملی ٢/٧٣)

وهی الموجودات التّامّة ٥/٥٣

وهی‌الجواهرالعقليّةالّتی يقال‌انّهاحروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها وكونها مندكّة الإنيّة فی‌جنب وجود الحقّ حتّی يقال إنّها من ذاك الصّقع، ولأجل ذلك لا تكون مستقلّة فی الموجوديّة كالحرف الّتی غير مستقلّة بالمفهوميّة ولذلك سميّت بالحروف. وأمّا كونها عاليّات فلأنّها أوّل كلام شقّ أسماع الممكنات.

(آملی ٢/٧٣)

والموجودات المستكفية ٦/٥٣

كالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبياء بحسب الفطرة فإنّها مستكفية فی‌خروجها من النّقص إلی‌الكمال بذواتها وبواطن ذواتها من‌عللها الذّاتيّة والتأييدات الإلهيّة عن‌مكمّل خارج كما احتاجت إليه العنصريّات ونفوسها الغير المؤيّدة. (هيدجی ٢٨١)

والموجودات المستكفية بذواتها وباطن ذواتها ٦/٥٣

قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ و فی أوّل الغررالأوّل من‌الفريدة الثّالثة الآتية هی

کالأفلاك ونفوسها ونفوس الأنبیاء بحسب الفطرة فإنّها مستکفیة بذواتها وعللها الفاعلیّة الّتی هی المراد من باطن ذواتها فی خروجها من النّقص إلی الکمال عن مکمّل خارجیّ کما کانت العنصریّات ونفوسها الغیر المؤیّدة محتاجة إلیه.

نگار من که به مکتب نرفت وخط ننوشت
به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد (آملی ۲/۷٤)

من العقول الکاملة ۷/۵۳

کما یقول عن قریب فی الغرر الأوّل من الفریدة الثّالثة فی أفعاله تعالی، والمراد بها ما صارت عقولا بعد الاستکمال وقبله کانت تعدّ نفوساً ومن الکلمات الغیر التّامّة.
(آملی ۲/۷٤)

من العقول الکاملة فی صعود ۷/۵۳

أی الّتی صارت عقولا بعد الاستکمال وقبله کانت تعدّ نفوسا من الکلمات الغیر التّامّة. (هیدجی ۲۸۲)

کما فی مأثورات أئمّتنا ۷/۵۳

و فی کلمات القدماء أیضاً یطلق الکلمة علی النّفوس والعقول کما قال ارسطو: «إنّ فی النّبات کلمة وفی الحیوان کلمة وفی الانسان کلمة جامعة» ونحو ذلك من کلماته.
(سبزواری ۱٤۸)

والمراد به نبیّنا (ص) ۹/۵۳

وکما أُوتی جوامع الکلم التّدوینیّ کذلك أُوتی لوجوده الّذی هو رحمة للعالمین جوامع الکلم التّکوینیّ، کیف لا.

آنکه اوّل شد پدید از جیب غیب — بود نور پاك او بی هیچ ریب
بعد از آن آن نور مطلق زد علم — گشت عرش وکرسی و لوح و قلم
یك علم از نور پاکش عالم است — یك علم ذرّیت است وآدم است

ویطلق فی عرف الفئة النّاجیّة وحزب الحقّ الحقیقة المحمدیّة علی العقل الکلّی

وعلى الرّحمة الواسعة وذلك روحانيّته وهذه مقام تماميّته . (سبزوارى ١٤٨)

وهى وجودات النفوس ١٠/٥٣

أمّا انتشار صحف النّفوس فلكونها متعلّقة بأجسام فلكيّة وكونيّة محفوفة بتباعد مكانىّ وتمادى زمانىّ وغسق هيولانىّ ولهذا تصوّراتها تعاقبيّة ، وأمّا انتشار وجودات عالم المثال والملك فلشوبها بالأشكال والأشباح والمقادير ونحوها البرزخيّة والطّبيعيّة و وإنّ عالم المثال مجرّدا عن المادّة بخلاف عالم الملك ، ولذا يسمّى العرفاء هذا العالم بـ«عالم فرق الفرق» وعالم المثال بـ«عالم الفرق» ، (سبزوارى ١٤٨)

وهى وجودات النّفوس ١٠/٥٣

الّتى هى تقابل الجواهر العقليّة لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها وعدم اندكاك إنيّاتها وإن قال الشّيخ الاشراقىّ فيها أيضا بالاندكاك حيث يقول : « النّفس وما فوقها إنّيات بحتة ووجودات محضة » بمعنى اندكاك جهة ماهيّاتها فى جنب وجودها ووجه كونها «صحفاً» لأنّها بمنزلة الألواح وكونها «منشّرة» لمكان تعلّقها بالموادّ وكونها محفوفة بتباعد مكانىّ وزمانىّ من ناحية موادّها (آملى ٢/٧٤)

ووجودات عالمى المثال والملك ١٠/٥٣

المراد بعالم المثال هو الخيال المنفصل المعبّر عنها بالمثل المعلّقة الّتى هى صور عارية عن الموادّ ويسمّى بـ«عالم الفرق» ، المراد بعالم المُلك هو عالمنا السّفلى الّذى يقال عليه عالم الشّهادة ويسمّى بـ«عالم فرق الفرق» . ووجه انتشارهما لشوبهما بالأشكال والمقادير والأشباح البرزخيّة والطّبيعيّة . (آملى ١/٧٤)

مامسّ ١٢/٥٣

مأخوذ من الآية ، و إذا حمل الآية على هذا لايحتاج أن يحمل النّفى على النّهى لئلّا يلزم الكذب بمسّ الغير المتطهّر للتّدوين. (سبزوارى ١٤٩)

مامسّ ذا ١٢/٥٣

هذا اقتباس من قوله تعالى : « لاَ يَمَسُّهُ إِلّا الْمُطَهَّرُونَ » يعنى والله يعلم

مامسّ کون الوجودات کلّها کلمات علی اختلاف مراتبها إلّا المطهّرون أی النّفوس الطّاهرة عن علائق عالم الطّبیعة ، وعلی هذا المعنی فکلمة «لا» فی قوله : «لایمسّه» نافیة ولاکذب فیه لکی یحتاج إلی أن یحمل علی النّهی خروجاً عن الکذب . (آملی ۲/۷۵)

أو مامسّ العقول ۱٤/۵۳

الّتی هی الکلمات التّامّات ، اقتباس من الوحی الإلهی : «لاَ یَمَسَّهُ إلّاالمطَهَّرُونَ» وتأویله علی صیغه النّفی انّه لایمسّ القرآن و هو مقام الجمع من الکتاب التّکوینی أعنی أمّ الکتاب ، فکیف مقام جمع الجمع منه و جمع منتهی المجموع منه إلّا المطهّرون من ألواث الطّبیعة ولوازمها ، فإنّ لکتاب الله مقام إجمال ومقام تفصیل «کِتَابٌ أُحْکِمَتْ آیَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» ولهذا یقال له «القرآن» و «الفرقان» إذ القرآن من «قرء» أی ضمّ وجمع . (سبزواری ۱٤۹)

نهج البلاغة ۱۵/۵۳

مفعول مقدّم لقوله «انتهج» والجملة صفة «لسالک» . (هیدجی ۲۸۲)

لسالک نهج البلاغة انتهج ۱۵/۵۳

قوله : « نهج البلاغة » مفعول لقوله : « انتهج » قدّم علیه . والجملة صفة لقوله «لسالک» ، ومعنی البیت انّ من السّالک الّذی سلک طریق البلوغ إلی الغایة المطلوبة من الإنسان صدر انّ کلامه سبحانه فعله ، وهو إشارة إلی قول امیر المؤمنین علیه السّلام فی نهج البلاغة : «إنّ کلامه سبحانه فعله» علی ما ذکره فی الکتاب . (آملی ۲/۷۵)

وفیه تلمیح إلی قوله (ع) لابصوت ۱۷/۵۳

إذ لو احتاج إلیه لزم شرکة العدم فی إفادة الوجود لأنّ الصّوت متشابک فی العدم لکونه غیر قارّ ، ولزم التّعطیل لحقّ القابل الّذی تمّ قابلیّته واستعداده وهو الجواد العدل الّذی لایمنع الحقّ عن المستحقّ بوجه من الوجوه ، نعم لما کان لکلّ حقیقة رقیقة ولکلّ معنی صورة کانت حکایة ذلک فی عالم الصّوری الصّرف قول «کُنْ» وأمّا حقیقه «کن» فهی الوجود الحقیقیّ الطّارد للعدم کما مرّ انّ الایجاد الحقیقیّ هو الوجود الحقیقیّ ویکون

إنّما هوامتثال المهيّة تكوينا فتذكّر وتبصّر . (سبزوارى ۱۴۹)

إن تدر هذا حمد الأشياء تعرف ۲۰/۵۳

اعلم انّه نطق القرآن الكريم بتسبيح الأشياء له تعالى فى غير موضع منه، واتّضح عند أهل المعرفة بطريق الاعتبار واتّفق أهل الملل عليه ولكن وقع الخلاف فى كيفيّة تسبيحها له تعالى علىٰ مسالكٌ :

الأوّل ما ذهب إليه المتكلّمون من أنّ المراد من حمد الأشياء و تسبيحها دلالتها بحدوثها فقط عند القائل بكون الافتقار إلى العلّة هوالحدوث، أوأمكانها فقط عند القائل بكونها هو الإمكان، أوبهما معا عند القائل بكون الحدوث دخيلا فى الافتقار إمّا شطراً أو شرطا على أنّ لها مؤثّراً كدلالة كلّ أثر علىٰ مؤثّره ، فالوجودات الإمكانيّة على طريقة المتكلّمين تدلّ على أنّ لها صانعاً من غير دلالة لها على كمال صانعه، ومعلوم انّ اطلاق الحمد الّذى هوعبارة عن شرح فضائل المحمود والتّسبيح الّذى هوعبارة عن التّنزيه وشرح تخلية ذات المسبّح عمّا لايليق بجلاله وجماله على صرف الدّلالة على وجود المؤثّر، وانّ هيٰهنا مؤثّراً موجوداً يكون بضرب من التأويل والعناية لاعلى سبيل الحقيقة، فما سلكوه فى معنى حمد الأشياء وتسبيحها بعيد عن معنى الحمد والتّسبيح وهم ينادون من مكان بعيد .

الثّانى ماأفاده المصنّف - قدّس سرّه - فى هذا المقام وهوانّ الوجود المقيّد وهو المضاف إلى مهيّة معيّنة كالوجود المضاف إلى مهيّة السّماء، مثلا له إضافتان : إضافة إلى مبدءه ومنشأه وإضافة إلى المهيّة المضاف إليها كمهيّة السّماء وهو من حيث كونه مضافاً إلى بارئه شرح منه وإعراب عنه وظهور له بمرتبته، ومن حيث حدّه ومقاسه فى الوجود يعرب على قدره وشأنه عن كمال بارئه وجماله وجلاله، فوجود السّماء من حيث رفعته إعراب عن رفعة بارئه ومن حيث دوامه عن دوامه ومن حيث حبّه لما فوقه عن حبّه وهكذا .

پادشاهان مظهر شاهى حقّ عارفان مرآت آزادى حقّ

ومن حيث كونه مضافاً إلى المهيّة كان إظهاراً لتلك المهيّة وكشفاً لجماله وجلاله، فمهيّة السّماء مثلا بوجودها تظهر وتكشف عن جمال بارئها إذ هى من حيث هى ليست إلّا

هی، ووجودها الّذی هو إظهار ما فی الکنز المکنون بقدر مرتبته فی الوجود هو المظهر والظّهور، فهی لا من حیث نفسها بل بوجودها تشرح عن کمال بارئها. وعلی هذا المسلک فالحمد والتّسبیح باقیان علی حقیقتهما ولا یمسخان عن معناهما بوجه بعید حتّی یکون نداء من مکان بعید.

الثّالث ما سلکه أهل الله من أنّ الوجود مطلقاً أیّ وجود کان أعنی مصداقه وحقیقته کما انّه بنفسه وجود أی مصداق لمفهوم الوجود بنفسه علم وقدرة وحیوة وإرادة أی مصداق لهذه المفاهیم. غایة الأمر فی الوجودات الضّعیفة والمختلطة بالعدم والمشتبکة بالظّلمة لمکان ضعفه لا یری کونه علماً وقدرة وحیوة وانّ أحکام العدم علیه غالبة، فکلّ ماله حظّ من الوجود له حظّ من الشّعور إذ الوجود لیس إلّا الشّعور فالتّفاوت بینهما بحسب المفهوم لا المصداق وعلی هذا فکلّ موجود سمیع وبصیر ومشعر.

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم　　　با شما نا محرمانان خامشیم

ولکن إدراک ذلک یتوقّف علی إدراک انّ الوجود مطلقا أیّ وجود کان مصداق العلم وغیره من الکمالات اللّائقة إلی جناب الوجود وحضرته من حیث أنّه وجود، وهو أی ذاک الإدراک لا یحصل إلّا للأوحدیّ الّذی اکتنه حقیقة الوجود بالعلم الحضوریّ وأکثر الخلق بمعزل عنه، ولذا قال سبحانه وتعالی: «إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ». (آملی ۷۷/۲)

وتسبیحها لله تعالی ۲۱/۵۳

وذکرها له فإنّ حیثیّة وجودها الّتی هی حیثیّة الوجوب والإباء عن العدم ذکر الوجوب الذّاتی وحیثیّة نوریّة وجودها وخیریّته وکونه عین العلم والحیوة والقدرة والإرادة وغیرها فی کلّ بحسبه وهی حیثیّة وجودها بعینها ذکرها صفاته بل ذکره لذاته لقوله (ع): «مَا رأیتُ شیئاً إلّا وَرَأیْتُ اللهَ قَبلَه».

دلی کز معرفت نور و صفا دید　　　بهرچیزی که دید أوّل خدا دید

(سبزواری ۱۴۹)

والحمد المتعارف ٣/٥٤

وكذا المدح المتعارف الّذى لافرق بينه وبين الحمد إلّا بمايقال فى الاصطلاحات انّ الحمد على الجميل الاختيارى والمدح أعمّ من أن يكون على الاختيارى وغيره كما يقال: «مدحت اللّؤلؤ على صفائه والورد على عطره وبهائه» فهوأيضاً شرح لفضايل الممدوح وفواضله. فالوجود المطلق بشرا شره شرح جماله وجلاله - بهربرهانه وعظم شأنه - وحقّ حمدك وذكرك لربّك أن تصير بفعليّة وجودك وتخلّقك بأخلاقه عين الحمد والذّكر له وشرحا وظهورا لصفاته وأسمائه وتصيراسمه الأعظم وتسبّح اسم ربّك الاكرم.
(سبزوارى ١٥٠)

لاعلى مجرّد دلالتها بحدوثها ٥/٥٤

هيهات هيهات، أين الثّرىٰ من الثّريا، أين الحمد والتسبيح باعتبارالوجود وكمالاته الّتى هى عليه من دلالة الحدوث والإمكان على المؤثّر والآيات الّتى فى تسبيح الأشياء و حمدها عندنا ناطقة بالتّوحيد الخاصّى وهؤلاء فى تأويلهم هذا ينادون من مكان بعيد وهو على كلّ شىء شهيد. (سبزوارى ١٥٠)

كما قال به المتكلّمون ٦/٥٤

فإنّهم حملوا تسبيح الأشيآء له تعالىٰ على أنّ وجودكلّ منها لكونه ممكنا يدلّ على أنّ له صانعاً يجب لذاته من غير دلالة على شؤوناته وكمالاته، و أمّا على هذه الطّريقة الأنيقة فكلّ جزء من أجزآء العالم يحكى عن اسم من الأسمآء الإلهيّة و يعرب عن صفة من صفاته الذّاتيّة أين هذا من ذاك؟. (هيدجى ٢٨٢)

فى الارادة ٧/٥٤

وهى الأمور الوجدانيّة مثل اللّذة والألم يسهل معرفة جزئيّاتها ولكن يعسر العلم بماهيّاتها كالعلم. (هيدجى ٢٨٢)

قد عرفت بتعريفات شتّى ٨/٥٤

فقيل انّها اعتقاد المنفعة، وقيل انّها ميل يتبع اعتقاد المنفعة، وقيل انّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين، وقيل انّها القصد المتعقّب للعزم المتعقّب للجزم و توطين

النّفس علی الفعل المتعقّب للمیل المتعقّب للتّصدیق بالغایة المتعقّب لتصوّر الفعل .
(سبزواری ١٥٠)

عقیب داع درکنا الملایما ٨/٥٤

اعلم انّه لابد أوّلا من تحدید الإرادة مفهوماً أعنی بیان مفهوم الإرادة ثمّ بیان انّها بما لها من المفهوم وعلی نحوالاشتراك المعنویّ یطلق علیالواجب والممکن أو انّها علی نحو الاشتراك اللّفظیّ ، وانّ مفهوم الإرادة فیه تعالی یغایر مع مفهومها فینا ، وإنّ الاشتراك فیهما فیلفظ الإرادة دون مفهومها ومعناها . ثمّ علیتقدیرالإشتراك المعنویّ واتّحادمفهوم الإرادة فیالواجب والممکنیجب بیان مصداقها فیالواجب والممکن وانّها هلهیمتّحدة المصداق أیضاً أوانّ مصداقها فیالواجب شیء وفی الممکن شیءآخر ، فهٰهنا مقامات :

الأوّل فی مفهوم الإرادة ، فنقول الإرادة مأخوذة من«الرّود» وهذه المادّة علی اختلاف هیئاتها تطلق فی السّعی والتّردد فی طلب شیء ، ومنه أی من موارد اطلاقها : «الرّائد» بمعنیطالب الماء والکلاء .وقیل : «الحمّیٰ رائدّ الموت»أی رسوله الّذی یتقدّمه فکأنه یسعی نحوه لحصوله . وفی الحدیث : « من فقه الرّجل أن یرتاد لموضع بوله » أی یسعی ویتفحّص ، و«أراده» إذا توجّه إلیه وسعی نحوه . فالإرادة مفهوماً وبحسب الحمل الأوّلی عبارة عن فعلیّة الاقتضاء وتمامیّة التّأثیر فیالشّیء لوجود شیء آخر .

المقام الثّانیّ فی أنّ الإرادة بمالها من المفهوم وهوما عرفت من فعلیّة الاقتضاء وتمامیّة تأثیرالشّیء لوجود شیء آخر یطلق علیالواجب والممکن لانّها فی الواجب بمعنی ومفهوم وفیالممکن بمعنیآخر ففهوم المرید فیقولك: «اللهسبحانهمُرید» هوبعینه مفهومه فی قولك: « زید مرید » و إنکان یتفاوت بینهما مصداقاً کما فی کلّ مشتقّات الإرادة مثل : « أراد » و «یرید» ونحوهما . فکلمة «أراد» فی قولك: «أراد زید» أو«یرید زید» یستعمل فی مفهوم استعملا فیه عند إطلاقهما فی قولك : «أراد الله سبحانه » أو« یرید سبحانه » .

المقام الثّالث فی مصداق الإرادة فینا وفیه تعالی. أمّا مصداقها فیالممکنفیحتاجإلی تفصیل ، فنقول أوّل ما یحتاج الممکن فیفعله الاختیاریهوالعلم المسمّی بالدّاعیکما قیل:

طالب هر پيشه وهر مطلبى حق چشاند اوّل كارش لبى

وقال آخر :

بلى اين حرف نقش هر خيال است كه نا دانسته را جُستن محال است

ثمّ الشّوق المؤكّد نحو وجوده إن كان ملائماً لطبع الفاعل المسمّى بالإرادة ، ثمّ تصميم النّفس نحو فعله بعد حصول التّحيّر والتّردّد برفع التّحيّر والبناء على إيجاده بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه وهذا هو المسمّى بالإجماع . ثمّ حركة العضل فالفعل مترتّب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل وهى مترتّبة على الإجماع وهو مترتّب على الشّوق والشّوق مترتّب على الدّاعى ، فالدّاعى الّذى هو العلم يورث الشّوق والشّوق يوجب حدوث الإجماع والإجماع يوجب حدوث حركة العضل الّتى هى الفعل الصّادر عن الفاعل . وهذه مقدّمات أربع يحصل من اجتماعها الفعل وكلّها فى الممكن زائدة على ذاته عارضة عليه لم تكن فتكون فلم يكن عالماً فعلم بفعله ولم يكن فيه الشّوق فاشتاق ولم يكن فيه التّصميم والعزم ثمّ أجمع وعزم ولم يكن فيه حركة عضل فحدثت الحركة فى عضلاته ، وعند تماميّة هذه المقدّمات يقال انّه فعل بالإرادة . (آملى ٢/٨١)

هو إدراك الشّىء الملايم ١١/٥٤

أى التّصديق الغاية تصديقا يقينيّا بالنّسبة إلى غايات المقرّبين وظنيّا بالنّسبة إلى غايات أصحاب اليمين وتخيّليّا بالنسبة إلى غايات أصحاب الشّمال والمحجوبين .

(سبزوارى ١٥٠)

إدراكاً يقينيّاً أو ظنيّاً ١٢/٥٤

المراد من الإدراك هيٰهنا هو التّصديق بالغاية المطلوبة من الفعل . قال فى الحاشية : «والتّصديق اليقينىّ بالنسبة إلى غايات المقرّبين والظّنّى بالنسبة إلى غايات أصحاب اليمين والتّخيّلى بالنّسبة إلى غايات أصحاب الشّمال »، وأوضحه فى حاشية منه على شرحه على دعاء الجوشن بما لفظه : « انّ الغايات كما قال الحكماء منقسمة إلى الخيرات اليقينيّة والظّنيّة والتّخيّليّة ، الأولىٰ للمقرّبين ، والثّانية لأصحاب اليمين ، والثّالثة لأصحاب

الشمال والدنيويين، لأن مطلوب هؤلاء فى حركاتهم إنما هى الأمور المحدودة الدائرة الزائلة، ومطلوبات أصحاب اليمين و إن كانت محدودة أيضا ولهذا كانت خيرات ظنية لاحقيقية إلا انها دائمة باقية. وأما مطلوب المقربين فانه عالم العقل الذى هودار اليقين بل ما فوقه فإن اليقين الحق هوالحق اليقين . (آملى ٢/٨٤)

نظام خير ١٣/٥٤

لما اعتبرت الخيرية والمحبوبية فى متعلق الإرادة وإرادته علمه اعتبرت الخيرية فى متعلق العلم . (سبزوارى ١٥٠)

فالداعى والغرض من الإيجاد ذاته ١٤/٥٤

إذلا أجمل وأكمل من ذاته حتى يكون متعلق التفاته فى فعله إذلا التفات للعالى إلى السافل بالذات ولا يجوزعليه الاستكمال، والإفاضة والإجادة ذاتية له ولاتتوهمن الإيجاب كما فى الطبايع إذلا قدرة وشعور واختيار فيها وهوتعالى قادر مختار بل عين القدرة والاختيار، إذ القادرمن يصدرعنه الفعل عن علم ومشية من غير اعتبار الانفكاك فى الفعل، فإن الانفكاك مقتضى حدوث العالم و هو مسئلة أخرى وليس مقضى القدرة كما مر، و أما الأختيار فى الفاعل فهوكون فعله مسبوقا بالمبادى الأربعة من العلم والمشية والأرادة والقدرة، وجواز تخلف الغاية والتأخر الزمانى فيها ونحوهما لايجعل الغاية غاية وعدمها لايصادم كون الغاية غاية فإن ذلك الجواز فى الغايات التى تحت الكون لافيما فوق الكون. وما ورد من جعل الغاية معروفية ذاته لاينافى ذلك لأن معروفيته عين ذاته كعالميته ولوكانت غير ذاته ولوكزايد متصل لم يكن ذاته معروفة .

إن قلت : معروفيته للغير وجوده الرابطى له وهوغير وجوده النفسى.

قلت : بلوغ الغاية، عند تمام الفعل وخراب العالم وفناء ما سوى الله تعالى فكيف يبقى الغير ببقاء ذاته، فالمعروفية للغيرمن باب تسمية الشىء باسم ماكان وإلافطمس صرف ومحق محض فيمحق الله الباطل ويحق الحق . (سبزوارى ١٥٠)

فالداعى والغرض ١٤/٥٤

يمكن أن يكون عطف «الغرض» على«الدّاعى» تفسيريّا، ويمكن أن يكون المراد من «الغرض» هو«الدّاعى» لكن بوجوده الخارجىّ ومن «الدّاعى» هو «الغرض» لكن بوجوده الإدراكىّ على ما قرّر من الفرق بين العلّة الغائيّة وبين الغاية، إذ العلّة الغائيّة هى الغاية لكن بوجودها التّصوّرىّ المتقدّم على ذى الغاية، والغاية هى العلّة الغائيّة لكن بوجودها الخارجىّ المتأخّر عن ذى الغاية . (آملى ٢/٨٤)

فهو مبتهج بذاته ببهجة أقوى ٢٠/٥٤

لمّا كان العشق والمحبّة والنّفرة والكراهة والرّضا والغضب والإرادة والكراهة ونظائر هذه الأوصاف مترتّبة على العلم بالشّىء و إدراكه حيث أنّه لو ادرك شيئاً ،إمّا يكون ملآئماً مع المدرك أومنافراً معه أولا يكون ملائماً ولا منافراً، فمن إدراك الملائم يحصل الميل والرّغبة إليه والشّوق والحبّ والعشق ، ومن إدراك المنافر تحصل النّفرة والهرَب منه والتّباعد عنه والبغض إليه، ومن إدراك مالا يكون ملائما ولامنافراً لايحصل صفة فى النّفس بل يكون حال المدرك بعد إدراكه كحاله قبله ، كان كلّ واحدة من هذه الصّفات فى الشّدّة والضّعف حال الإدراك فى شدّته وضعفه، وإذا كان المدرَك على أتمّ البهاء والجمال وكان المدرِك أيضاً أجلّ مدرك لبساطته وبعده عن غشاوة العدم وكان إدراكه أيضاً أتمّ إدراك، كان الحبّ والعشق وكلّ مايترتّب عليه من الصّفات أتمّ وأكمل، لكن فى الحقّ جلّ جلاله المدرَك بالفتح الّذى هو نفسه أجلّ مدرَك ، والمدرِك بالكسر الّذى هونفسه أيضا أبهى مدرِك، و إدراكه نفسه الّذى هوحضوره لديه أتمّ حضور أتمّ إدراك ، فلاجرم كان مبتهجاً بذاته أتمّ ابتهاج .

وهذه مقدّمة، ويتلوها أخرى، وهى انّ الحبّ أوالعشق أوالابتهاج بشىء يستتبع الحبّ بأثره بما هوأثره كما قيل.

أمرّ على الدّيار ديار سلمى أقبّل ذا الجدار وذا الجدارا

وذلك لأنّ حبّ الأثر بما هوأثر فى الحقيقة حبّ لذى الأثر، وأنت إذا أحببت إنساناً لأجل أنّه إنسان كان المحبوب بالحقيقة هو الإنسان ، فابتهاجه جلّ جلاله

بآثاره وأفعاله وحبّه لآثاره وعشقه ، وكلّما شئت أن تعبّر به من العبائر ابتهاج بذاته و حبّ له وعشق به ، فتكون آثاره مرادة ومحبوبة له لا لأجل غرض بل لأجل ذاته لأنّها مقتضى ذاته .

قال الشّيخ فى رسالة له فى إثبات المبدء : « إنّه تعالى ليس يريد هذه الموجودات لأنّها هى بل لأجل ذاته ولأنّها مقتضى ذاته . مثلا لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع مايصدر عنه معشوقاً لك لأجل ذلك الشّيء » انتهى ، فرضائه بآثاره وابتهاجه بها إرادة منه إيّاها ، وهذا الرّضا والابتهاج ليس زائداً على ذاته تعالىٰ بل هو من حيث هو ذات و ابتهاج و إرادة لذاته ولآثاره . (آملى ٢/٨٥)

هذه الأشياء ٢٣/٥٤

أى أجليّة المدرك وأتميّة الإدراك وأبهائيّة المدرك جمعا أوفرادى فإنّ كلّ واحدة منها تكفى فى قوّة الإبتهاج وشدّته وفى كمال الالتذاذ و تماميّته ، إذ لو كان المدرك قويّا لقويا و كملا وإن لم يكن لإدراك فى غاية التّمام و لمدرك فى غاية البهاء والجمال وكذا فى العكس ، فإذا كانت فرادىٰ هكذا فكيف فى الجمع . (سبزوارى ١٥١)

فهو مبتهج بما أى بأثر ٢٣/٥٤

لأنّ الأثر يشابه صفة مؤثّره بل الأثر من حيث هو أثر ليس إلّا ظهور مؤثّره ، ومن أحبّ شيئا أحبّ آثاره كما قال الشّاعر :

أمرّ على جدار ديار سلمىٰ	أقبّل ذا الجدار و ذا الجدارا
وماحبّ الدّيارشغفن قلبى	ولكن حبّ من سكن الدّيارا

وقال اخر :

أقبّل أرضا صار فيها جمالها	فكيف بدار دار فيها جمالها

ولهذا قال الشّيخ المهنى فى قوله تعالى : «يُحِبُّهُم وَيُحِبُّونَه» لايُحبّ إلّا نفسه . (سبزوارى ١٥١)

أوما شئت فسمّه ٣/٥٥

كالمحبّة والمشيّة و نحوهما و إن لم نطلق بعضها عليه تسمية بحسب التّوقيف الشّرعى لكن يجوز إسنادا كما هو مشروح فى علم الكلام . وأمّا لفظ «العشق» فهو كلفظ «المحبّة »فى المعنى .

نيست فرقى درميان حبّ و عشق شام در معنى نباشد جز دمشق

وفى كتب الحكماء والعرفاء متداول ، وفى القدسىّ : «من عشقنى عشقته» الحديث، إلّا انّ النّبىّ (ص) بما هونبىّ آت بالآداب لم يداوله حراسة للنّظام . (سبزوارى ١٥٢)

فينا شاعرا ٢٠/٥٥

وكان مصدرا للفعل وهذا معلوم من السّياق . (سبزوارى ١٥٢)

أى لأجل ذاته ٢٠/٥٥

إشارة إلى أنّ «لذاته» متعلّق بقوله « مصدرا » أى كان مصدرا للفعل لذاته . (هيدجى ٢٨٢)

معطية الفاعل فاعليّته ٤/٥٦

قد سبق تحقيقه فى المقصد الأوّل عند بحثه عن الغاية . (هيدجى ٢٨٢)

ريّان قام بنفسه الرّىّ ٦/٥٦

أى هوذوجهتين عطشان بجهة و إن كان ريّانا بجهة أخرى، إذ لولم يتصوّر الماء و انّه يرويه لم يطلبه لأنّ طلب المجهول المطلق محال ، و إذا حصل فى ذهنه وتقرّر أنّ الأشياء إنّما تحصل بأنفسها فى الذّهن فالرّيّان طلب الرّيّان ، وقس عليه الفقدان والوجدان فى كلّ مكان لعلّك تستشمّ رائحة ممّا وصل إليه أرباب الذّوق والوجدان، والمثال مقرّب من وجه ومبعّد من وجوه ، وبنيان مباحث الغاية أعظم من أن يسعه منطقة البيان كما هو . (سبزوارى ١٥٢)

فالرّيّان يطلب الرّيّان ٧/٥٦

قال المولوىّ :

گر نبودى ميل و اميّد ثمر کى نشاندى باغبان بيخ شجر
پس بمعنى آن شجر از ميوه زاد گر بصورت از شجر بودش ولاد

(آملى ٥٨/٢)

إمّا أن يكون مسبوقا بالمادّة ١١/٥٦

المسبوقيّة بالمادّة فى المخترع و ان كانت غير المسبوقيّة بها فى الكائن لأنّ هذه زمانيّة وتلك طبيعيّة إلّا انّ يجمعها القدر المشترك فى السّبق، فليحقّق تقسيم بالتّرديد بين النّفى و الإثبات . (سبزوارى ١٥٢)

ومعلوم انّه إذا سبق الهيولى ١٤/٥٦

وذلك لأنّ الزّمان متأخّر عن الجسم الّذى متأخّر عن الهيولى، لأنّ الزّمان مقدار حركة الفلك فيكون متأخّراً عن حركة الفلك، وحركة الفلك متأخّر عن الفلك، والفلك متأخّر عن الهيولى لأنّه مركّب منها و من الصّورة، والكلّ متأخّر عن الجزء . فلو كان شيء متقدّما على الهيولى لكان متقدّماً على الزّمان لامحالة (آملى ٢/٨٦)

فهو مبتدع ١٥/٦٥

بمعناه الأخصّ ، ويطلق كثيرا فى مقابل الكائن ويراد به ما يعمّ المخترع . (هيدجى ٢٨٢)

والنّفوس المجرّدة ١٥/٥٦

من حيث تجرّدها العقلىّ وأمّا من حيث وجودها الطّبيعىّ فهى كائنة إذ مسبوقة بالمادّة ولو بمعنى المتعلّق .

إن قلت : عالم المثال فى أىّ قسم منها داخل .

قلت : هذ التّقسيم من المشّائين وهم ليسوا قائلين به ، و أمّا عند القائلين به من الإشر قيّين و لمحقّقين من أهل لإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملّة البيضاً فهو المنشاء، وفاعليّة الحقّ تعالى بالنّسبة إليه مسمّاة بالإنشاء على أنّه يمكن إدخاله فى المبتدع . (سبزوارى ١٥٢)

ومع لحقوق للهيولى ١٥/٥٦

أى مع لحوقه للزّمان أيضاً، فالكائن ما كان مسبوق الوجود بالمادّة والمدّة كالعناصر الأربعة وما يتولّد منها المعبّر عنه بالعنصريّات . (آملى ٢/٨٦)

فإنّ المخترع غير مسبوق ١٧/٥٦

فالمخترع هوالّذى يكون مسبوقاً بالمادّه ولايكون مسبوقاً بالزّمان كالجسم الّذى مقدار حركته عبارة عن الزّمان وهو جسم فلك المحيط ، وإنّما مثل للمخترع بالفلك والفلكيّات مطلقا ولم يخصّص بالجسم المحيط لأنّ الأفلاك والفلكيّات عندهم كذلك كلّها، وذلك إمّا فى جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدار حركته هوالزّمان فلا يصحّ تأخّره عن الزّمان ، وإمّا فى ساير الأفلاك والفلكيّات فللزوم الخلاء لولاه ، و ذلك لأنّه لوجاز تأخّر جسم الفلك الثّانى أعنى فلك الثّوابت الملتصق محدّبه بمقعّر الفلك الاعظم عن الزّمان أى عن مقدار حركة الفلك الأعظم للزم أن يفرض وجود الأعظم وحركته ومقدار حركته قبل وجود الفلك الثّانىّ ، وهذا المفروض مستلزم للخلاء أى خلوّ مكان الفلك الثّانىّ عن جسم يشغله وهومحال ، ولكن هذه الخطرات مع كونها مبتنية على أصول هيئة بطلميوس لايثبت ماراموه، فهذه أُمور الأليق بها أن تسقط عن الحكمة . (آملى ٢/٨٦)

أى غير متحرّك كالعقول النّوريّة ٥٧/٤

ووجه عدم كون العقول متحرّكة لأنّ التّحرّك فرع قابليّة الوصول إلى ما إليه الحركة على ما عرّفوا الحركة من أنّها كمال أول فى مقابل الكمال الثّانىّ الّذى هوالوصول إلى ما إليه الحركة ، وقابليّة الشّىء عبارة عن قوّة قبوله ، والعقول بريئة عن القوّة بل هى متمحّضة فى الفعليّة ، وكلّ عقل واجد لكماله اللّائق به دفعة واحدة دهريّة وليس ممّا يحصل الكمال له بالتّدريج ، وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شأنيّة حصوله أبداً .

(آملى ٢/٨٧)

أى محرّك من وجه ومتحرّك من وجه ٥٧/٦

سواء كانت حركته من جنس حركة متحرّكه أم لا ، فالطّبيعة تحرّك محلّها حركة أينيّة وتتحرّك نفسها أيضاً تلك الحركة الأينيّة لأنّه حاملها ، والنّفس تحرّك البدن حركة أينيّة ولاتتحرّك فى الأين لتجرّدها وإنّما تتحرّك فى الكيفيّات النّفسانيّه وفى جوهر ذاته النّوريّة . (سبزوارى ١٥٣)

من شیء لا من شیء ۱۰/۵۷

أی من قبیل شیء لا من شی کما کانت علی الأوّل من قبیل شیء . (هیدجی ۲۸۲)

هو عالم العقول ۱۶/۵۷

سمّی به‌لقاهریّة العقول علی ما دونها، أو لکونها تجبر نقایص ما دونها من جبر کسر عظمه کما فی‌الدّعا : « یاجابر العظم الکسیر » ومنه اسمه تعالی « االجبّار » وصیغته «الفعلوت» فیها مبالغة . (سبزواری ۱۵۳)

هو عالم الغیب جملة ۱۶/۵۷

وعلیه یحمل قوله تعالی[1] : « وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » . (سبزواری ۱۵۳)

ویقال له : « الملکوت الأسفل » ۱۷/۵۷

ویقال للنّفوس المجرّدة السّماویّة : « الملکوت الأعلی » (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافّات صفّا ۱۷/۵۷

هم الملائکة المقرّبون والعقول الطّولیّة ، « والسّابقات سبقا » هم العقول العرضیّة والسّابقون علی النّفوس الکلّیّة والجزئیّة والقوی والطّبایع ، و « المدبّرات أمرا » هم النّفوس الکلّیّة السّماویّة المدبّرة لأبدانها بل للعالم بحول الله وقوّته . (سبزواری ۱۵۳)

من الصّافّات ۱۷/۵۷

إنّما یقال لها « الصّافّات » لکونها متوجّهات بشراشر وجودها إلی الرّبّ تعالی[1] ، وصافّات بین یدیه غیر ملتفتات إلی غیره حتی ذواتهم المفارقات لفنائها فی الحقّ یقال لها « المهیمون » أیضا لما ذکر من أنّهم لایعرفون سوی الحقّ . (هیدجی ۲۸۲)

الاسفهبد ۱۹/۵۷

معرّب « سپهبد » است ، چه « بد » در لسان فرس به معنی صاحب است یعنی سپهدار . « مینو » عالم روحانی و « گیتی » عالم جسمانی را گویند . و « کی آباد » و « کیاباد » چون خرابات عالم جبروت ؛ و « روان کرد » عالم ملکوت - به کاف فارسی - شهر ومدینه

را گویند. «هورقلیا» عالم مثال. «شیدان شید» نورالأنوار ـ بتقدیم مضاف إلیه بر مضاف ـ مانند: دبیران دبیر وشاهان شاه، «خرد» عقل. «خردناب» عقل صرف، هوش تنها، عقل محض، «روان بخش»، روح، روح القدوس وعقل فعّال در نزد حکما. «روازان روان» و«روان بد» نفس کلّ. «روان گویا» نفس ناطقه را گویند «فرشته» ملک. «درای گونه»، «خداوندگونه» و«گونه پرور» ربّ النّوع. «سروش» نام جبرئیل. «جهان مهین» عالم کبیر «جهان کهین» عالم صغیر که انسان باشد. «فرازین» عالم بالا، «فرودین» عالم پائین. «بایسته» واجب، «شایسته» ممکن، «بایسته بود» واجب الوجود. «راست بود» موجود حقیقی، «راستین» حقیقی «آمیغی» حقیقی. «هوشیده» معقول. «نگارش» تصوّر. «انگار» و«نگار» صورت. «هوشیدگان» معقولات. «چم». معنی «گویش ده گانه» مقولات عشر یکی «گوهر» ونُه «نی گوهر» یعنی عرض، گوهر پنج بهره است: خرد، روان، مایه، پیکر، تن. «کلموس» بسیط، «پیوسته» مرکّب. «فرنود» دلیل وبرهان. «سربخش» نصیب وقسمت. «سر نوشت» آنچه که درازل مقدّر شده. «پذیرای هماك» قابل اشاره، یک چیز «پذیرا وکارگر» نمی‌شود یعنی قابل وفاعل. «فروهنده» ملک. «آزادگوهر» جوهر مجرّد. «هورمزد»، «اورمزد» «ایزد» نامهای خدا. «یزدان» مخفّف «ایزدان». «فرخشور» بروزن سمنقور و«وخشور»، پیغمبر. «وخشور پند» شریعت. «فرجود» معجزه وکرامت. «ورشنان» چون نمکدان «وروشان» چون خروشان امّت پیغمبر. «یگانه بین» و«یکتا شناس» موحّد. «ویژه درون»، «روشن دل» صوفی. «ره رو» و«ره سپار» سالک. «فرتاش» بروزن پرخاش وجود. «نابستی» عدم. «فروهر» بروزن فروتر جوهر مقابل عرض. «کیهان» و«جهان» دنیا. «جهان برین» عالم بالا. «روانی» روحانی. «نابای» محال. «اویش» هویّت وتشخّص. «فرز بود» چون کرم سود حکمت، «فرزانه» حکیم. «فراتین» سخن وگفتار آسمانی. «یاسه» و«یاسو» و«آئین» هرسه به‌معنی قانون. «شید» نور «تا» ظلمت.
(هیدجی ۲۸۳)

والأرضيّة ١٩/٥٧

وهى النّفوس النّباتيّة والحيوانيّة والإنسانيّة . (هيدجى ٢٨٤)

لنور الأنوار ٢٠/٥٧

فى ذكر هذا الإسم الشّريف توشيح وتلويح بأنّهم كما يسمّون الفعل بالنّور القاهر والنّور الاسفهبد كذلك يسمّون الفاعل بنور الأنوار ـ بهر برهانه ـ وإن كان الكلام فى الفعل . (سبزوارى ١٥٣)

فى لسان الإشراقيّين الاسلام ٢١/٥٧

حقّ العبارة أن يقال « إشراقىّ الإسلام » لعلّه من هفوات النّاسخين. (هيدجى ٢٨٤)

بالبرازخ العلويّة والسّفليّة ٢٢/٥٧

وأمّا عندنا وعند أهل الشّرع وأهل المعرفة فالبرزخ هو الصّور المجرّدة عن المادّة دون المقدار . (سبزوارى ١٥٣)

والملك المقرّب ١/٥٨

إنّما قيّده بالمقرّب لأنّ الملك قد يطلق على المدبّرات العلويّة والسّفليّة من النّفوس والطّبايع . (هيدجى ٢٨٤)

بل الكلّ دالّات ٢/٥٨

أى انّها أسماء الأسماء فإنّها دالّات على أفعاله تعالى، وأفعاله بما هى أفعاله أسماؤه الفعليّه ، وكلماته الدّالة على أسمائه وصفاته الذّاتيّة .

عباراتنا شتّى وحسنك واحد　　　وكلّ إلى ذلك الجمال يشير

(سبزوارى ١٥٣)

إذ العناية قد علمت معناها ٦/٥٨

أى عند قوله :

ما من بداية إلى نهاية　　　فى الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتألّهين فى الأسفار : « واجب الوجود ـ جلّ شأنه ـ يعلم من ذاته كلّ

شىء من الأشياء بعلله وأسبابه، وعلمه هذا بعينه سبب وجود الإشياء و إرادة إيجادها من غير أن يكون المنظور إليه فى الإيجاد شىء سافل وغرض غير حاصل فى ذات الفاعل، وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة، و سوقه الشّىء إلى كماله الثّانى ّ الّذى لايحتاج إليه فى أصل وجوده وبقائه هداية، و إفادة الخير بلاعوض ولاغرض هى الجود » انتهى . (آملى ٢/٨٧)

قاهر أعلى ٨/٥٨

أوّل ما أفاض من العوالم عالم الجبروت أى عالم العقول مطلقا مع ما فيها من التّرتيب من تقدّم العقول الطّوليّة مطلقا على العقول المتكافئة العرضيّة، وما فى العقول الطّوليّة من التّرتيب من تقدّم العقل الأوّل على الثّانى والثّانى ّ على الثّالث إلى أن ينتهى إلى آخر العقول الطّوليّة المتّصلة إلى العقول العرضيّة ، ثمّ عالم الملكوت أى عالم النّفوس، ثمّ عالم المثل المعلّقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل أعنى به عالم الصّور المجرّدة عن المادّة المعبّر عنه بعالم الذّرّ فى القوس النّزولىّ وعالم البرزخ فى القوس الصّعودى بلسان الشّرع، ثمّ عالم الملك والشّهادة و هو المعبّر عنه بالنّاسوت مطلقا من الصّور والموادّ مع ما فيها من التّرتيب من تقديم الصّورة على الهيولى ، فآخر ما ينتهى إليه تنزّل الوجود هو الهيولى ولذا تكون مرتبتها مرتبة صفّ النّعال من الوجود وبها يختتم القوس النّزولىّ كما انّ منها يفتتح القوس الصّعودىّ فيتصاعد إلى الصّورة إلى عالم المثال إلى الملكوت إلى الجبروت إلى أن ينتهى إلى العقل الاوّل « كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ » ويكون التّنزّل من الأشرف إلى الأخسّ حتّى ينتهى إلى الهيولى، والتّصاعد من الأخسّ إلى الأشرف حتّى ينتهى إلى العقل الأوّل . (آملى ٢/٨٨)

المثل المعلّقة ١٢/٥٨

وهى الأبدان الّتى تعلّقت بها النّفوس المفارقة وهى ليست مثل افلاطن فإنّ مثل افلاطون نوريّة ثابتة فى عالم الأنوار العقليّة، وهذه مثل معلّقة فى عالم الأشباح المجرّدة و جواهر روحانيّة قائمة بذواتها فى العالم المثالىّ أى الرّوحانى وهو الّذى أشار اليه الأقدمون انّ فى الوجود عالما مقداريّا غير العالم الحسّى لايتناهى عجائبه ولايحصى مدنه ومن جملة تلك

المُدن جابلقا وجابرصا . (هیدجی ۲۸۴)

واختتم القوس ۱۴/۵۸

إنّما شبّهت السّلسلتان النّزولیّة والصّعودیة بقوسین تامّین کلّ منهما نصف الدّائرة لأنّ الدّائرة أفضل الأشکال حیث أن لانهایة لها إذ نهایة الخطّ بالنّقطة ولانقطة فی خطّها فتحکی عدم نهایة الوجود، وحیث أنّ نسبة مرکزها إلیها وإلی أنصاف أقطارها من جمیع الجهات علی السّواء، ولأنّ فی القوسین إشارة إلی مغایرة کلّ من مراتب الوجود فی الصّعود لکلّ من مراتب الوجود فی النّزول مثل أنّ العقول الکلیّة الصّاعدة غیر العقول الکلیّة البادیة الّتی وسایط نزول الفیض والمثل المعلّقة فی النّزول عالم الذّر وفی الصّعود عالم البرزخ لوازم الأعمال والحرکات وذاك موطن العهد والمیثاق قبل الأعمال وقبل دار الحرکات وقس علیه، و من هنا کانت حملة العرش أربعة «وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ ثَمٰانِیَةٌ» . (سبزواری ۱۵۴)

غرر فی إثبات ۱۸/۵۸

حاصله أنّ الممکن منحصر فی العرض والجواهر الخمسة أعنی الجسم والهیولی والصّورة والنّفس والعقل، واوّل مایصدر عن الباری لایمکن أن یکون عرضا ولا أن یکون أحد الجواهر سوی العقل . (هیدجی ۲۸۴)

اوّل ما صدر هو العقل ۱۸/۵۸

وهو اوّل الصّوادر و ثانی المصادر یسمّی عقل الکلّ والعنصر الأوّل عند الفلاسفة ، و فی لغة الفهلویّة« بهمن » ، وعند الصّوفیّة هو الحقیقة المحمّدیّة والرّوح المحمّدی ونوره المشار إلیه بقوله : «أوّل ما خلق الله نوری» وإیاه عنی بقوله: «أوّل ما خلق الله العقل» وهو آدم الأکبر لأنّ الحقیقة الإنسانیّة عندهم مظاهر فی جمیع العوالم فمظهره الأوّل فی عالم الجبروت هو الرّوح الکلّی المسمّی بالعقل الأوّل فهو آدم اوّل وحوّاه النّفس الکلّیة الّتی خلقت من ضلعه الأیسر الّذی یلی الخلق ، وفی عالم الملکوت هو النّفس الکلّیة الّتی یتولّد منها النّفوس الجزئیّة الملکوتیّة و حوّاه الطّبیعة الکلّیة

الّتي في الأجسام ، وفي عالم الملك هو آدم ابوالبشر، وقد يسمّى روح القدس ، إذ عالم القدس كلّه منه وهو عرش الله واسم الله الأعظم وامام الموجودات في قوله تعالى : « وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ » ، وهو امّ الكتاب في قوله تعالى : «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» وهو المراد بقوله صلّى الله عَلَيْهِ وَآلِهِ : « أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ جوهرة فنظر إليها بعين الهيبّة فذابت أجزائها » ، وله ألقاب كثيرة باعتبارات وأوصاف فمن جهة هو القلم ومن جهة هو اللّوح المحفوظ عن التّغيير . (هيدجى ٢٨٥)

عقلا ١٩/٥٨

مفارقا عن المادّة خاليا عن الاستعداد والقوّة . (هيدجى ٢٨٥)

وتقرّر أنّه لايوجد الواحد إلّا واحدا ٢٠/٥٨

وكتبنا هناك حين قرّرنا القاعدة أنّه بهذه القاعدة يفتح باب معرفة العقول والتكلّم فيها، والمنكرون ليس إنكارهم إلّا لسدّ هذا الباب ، وكما انّها مفتاح هذا الباب كذلك العقول الكليّة مفاتح الغيب لباب الإفاضة ، إذ لولاها لانسدّ باب الإفاضة إذ لا مناسبة للظلمات والدّيجور إلى نور النّور وأين التّراب وربّ الأرباب ؟ ، فالعقول الكليّة روابط الحوادث والمتجدّدات الدّاثرات بالثّابت القديم وعالم الأمر الرّابط للخلق بالحقّ جلّ جلاله ، وتبّا لمن يدّعي العلم والمعرفة وينكر العقل ، وتعسا لمن يرى العقول الكليّة الصّاعدة وينكرها في البدايات وبينها المساوقة والمساواة ، بل الحكيم الحقيقي من يتخلّق ويتحقّق بها ويستغني عن البدن وقواه بل يطرح الكونين الصّوريّين و يمشي في عالم المعنى بل معنى المعاني فإنّهما حرامان على أهل الله .

قرنها برقرنها رفت أى همام   وان معانى برقرارو بردوام

و أمّا قول المحقّق الطّوسيّ والحكيم القدّوسيّ - قدّس سرّه - « وأدلّة وجوده مدخولة » فمقصوده المناقشة في أدلّة القوم الباحثين لا في المطلب على أنّه بما هو متكلّم يتكلّم هكذا وإلّا فشرحه للإشارات وكتبه الأُخرى مشحونة بذكر العقول وأحكامها بحيث لايشمّ رائحة الإنكار في شيء ، وعندي لإنكار بعض المتكلّمين إيّاها ردّ و توجيهات :

منها انّه لامجرّد حقیقیّ سوی‌الله إذ العقول لها مهیّات فلیست مجرّدة عن‌المهیّة بل عن المادّة العقلیّة وهی‌المهیّة إذ أُخذت بشرط لا .

ومنها انّ‌العقل‌من صقع الرّبوبیّة، وجنبة السّوائیّة فیه مستهلکة إذ مناط السّوائیّة هی‌المادّة والحرکة ولوازمها، والعقل موجود تامّ لاحالة منتظرة فیه، فالعقل‌الّذی یکون من العالم لامن صقع الله غیر موجود، وهذا معنی ما قاله صدرالمتألّهین قدّس سرّه - فی رسالته المسمّاة بـ«الحکمة العرشیّة» .

ومنها ما هوتوجیه عین ردّ وتعبیر وهو انّ العقل الکلّی فی‌السّلسلة الصّعودیّة هو ذات الله کما یقول الغلاة وهو مردود بل‌العقل الکلّی فاتحة کتاب الله وخاتمته« وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ حَنِیفاً مُسْلِماً وَمَا أنَا مِنَ المُشْرِکِینَ» (سبزواری ١٥٤)

فذلک الواحد الصّادر ۲۰/۵۸

وحاصله انّ‌الممکن منحصر فی‌الجوهر والعرض، والجوهر منقسم‌الی‌الجسم والهیولیٰ والصّورة والنّفس والعقل، وشیء منها لایصلح أن یکون هوالصّادر الأوّل إلّا العقل . أمّا العرض فلاحتیاجه فی‌ذاته فضلا عن فعله إلی‌الموضوع فیجب أن یکون متأخّرالوجود عن موضوعه وهوینافی تقدّمه علیه لوکان هوالصّادر الأوّل . وأمّا الجسم فلتأخّره عن عن أجزائه الّتی هی الهیولیٰ والصّورة فکیف یصحّ أن یکون هوالصّادرالأوّل المتقدّم علی‌ماسواه من‌الممکنات مع انّ‌المرکّب متأخّرالوجود عن‌أجزائه. أمّا الهیولیٰ فلافتقارها إلی الصّورة لکون الصّورة شریکة فی علّة وجودها مع انّ الهیولی قابل‌محض ولیس فیها شائبة من‌الفاعلیّة، والصّادر الأوّل یجب أن یکون واسطة فی وجود ماسواه من‌الممکنات. وأمّا الصّورة فلاحتیاجها فی تشخّصها إلی الهیولیٰ . وأمّا النّفس فلاحتیاجها فی الفعل إلی البدن . فالممکن الموجود الّذی لایحتاج إلی ما سواه من الممکنات لاذاتاً ولا فعلا و إنّما ینحصر احتیاجه إلی الواجب فقط هوالعقل وإذا کان فی الوجود صادر أوّل یجب أن یکون هوالعقل لکن قاعدة: « الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد » أثبتت وجود الصّادر

الأوّل فيجب أن يكون هوالعقل وهوالمطلوب .

وممّا ذكرناه يظهر أنّ العقل يكون من المستكفى بالفاعل لعدم احتياجه إلى غير الواجب أصلا لافى الوجود ولا فى البقاء ولا فى الفعل . (آملى ٨٩/٢)

وتقدّم ٨/٥٩

أى تقدّم بالوجوب عليها لأنّها علّتها الفاعليّة حينئذ، إذ لوكانتا معا أى معلولى علّة واحدة هى الواجب الوجود بالذّات لزم صدور الكثير من الواحد، وبالجملة لزم الهيولى المجرّدة وهو محال، وأيضاً يلزم أن يكون القوّة الانفعاليّة قوّة فعليّة ولاشأن لها إلّا التّأثّر والانفعال ، وأيضاً يلزم أن يكون العلّة أضعف من المعلول كما يلزم ذلك فى الأكثر من الصّور الأُخرى .

وهٰهنا وجه آخر فيما عدا الهيولىٰ وهوانّ تاثيرالجسمانىّ بمدخليّة الوضع والوضع لايتصوّر بالنّسبة إلى المعدوم . (سبزوارى ١٥٥)

لها استقلال ٩/٥٩

كيف لا؟ والصّادرالأوّل يجب أن يكون علّة لجميع ماعداه وإلّا لزم صدورالكثير من المصدرالحقيقىّ . (سبزوارى ١٥٥)

لعدم ربط المركّب ١٣/٥٩

إشارة إلى أنّ السّنخيّة المعتبرة بين العلّة والمعلول دليل أيضاً على المطلب .
(سبزوارى ١٥٦)

وكقول أميرالمؤمنين (ع) حين سئل عن العالم العلوى ١٦/٥٩

رأيت فى حاشية الميرزا احمد الشيرازى - رحمه‌الله - على المشاعر ما هذا لفظه :

روى عن أميرالمؤمنين (ع) على ما أورده سيّد الحكماء مير محمّد باقر الدّاماد فى بعض تصانيفه أنّه عليه‌السّلام سئل عن العالم العلوىّ فقال (ع) : « صورعارية عن‌الموادّ، خاليّة عن‌القوّة والاستعداد، تجلّى لها ربّها فأشرقت وطالعها فتلألأت، وألقى فى هويّتها مثاله، فأظهرعنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكّاها بالعلم فقد شابهت جواهر

أوائل عللها، وإذا اعتدلت مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السّبع الشّداد » .

(آملى ٢/٨٩)

فى حديث الأعرابى وحديث كميل ٥٩/١٨

الحديثان مذكوران فى شرحنا لدعاء الصّباح شرحنا هما هناك .

(سبزوارى ١٥٦)

وفى حديث الأعرابى وحديث كميل ٥٩/١٨

فى حديث الأعرابى قال (ع) فى جواب قول السّائل : ما العقل؟ : «جوهر درّاك محيط بالأشياء عن جميع جهاتها ، عارف بالشّىء قبل كونه ، فهو علّة للموجودات ونهاية المطالب » انتهى .

وقال المصنّف فى شرح دعاء الصّباح : « إحاطة العقل الكلّىّ بجميع العقول وجميع النّفوس بل بجميع الأشياء مبرهنة لأنّه جامع فعليّات الأشياء من حيث هى فعليّات كما انّ الهيولى الأولى جامعة لكلّ القوى الأنفعاليّة والاستعدادات والظّلمات بحيث انّ كلّ قوّة فى كلّ مادّة من شعبها هذا من الضّعف والسّخافة وفى العقل من الشدّة والتّماميّة . وفى حديث كميل بعد بيان النّفوس الأربعة النّاميّة النّباتيّة والحسّيّة الحيوانيّة والناطقة القدسيّة والكلّيّة الإلهيّة » قال (ع) : « والعقل وسط الكل» .

وقال المصنّف فى شرحه فى قوله : (ع) : «العقل وسط الكلّ» تمثيل لكون العقل مركزاً وهى دوائر لكن اعلم انّ الأمر فى المركز والدّائرة المعنويّين على عكس حال المركز والدّائرة الحسيّتين لأنّ المركز المعنوىّ محيط حقّ الإحاطة لأنّه كنقطة راسمة بسيرها مثل الخطّ ، والخطّ المعنوىّ كخطّ دائر على نفسه فتحصل دائرة ، ثمّ العقل أيضاً كدائرة مركز الوجوب الذّاتىّ . (آملى ٢/٩٠)

وأمّا عند الإشراقىّ فستعلم ٥٩/٢٢

فى غرر المعقود فى كيفيّة حصول التّكثّر على طريقة الاشراقيّين . (آملى ٢/٩٠)

لكن فيه كثرة اعتباريّة ١/٦٠

لايحتاج اعتباره إلى جعل وتأثير فلايرد ما قيل إنّ العقل إن كان كثيراً فكيف صدر عن الاوّل تعالى و إن كان واحداً صرفا فكيف صار مبدء للكثرة ، فإنّ الصّادر شيء واحديّ لكن معه أُمور لازمة لابجعل جاعل، فالصّادر عندهم عن المبدء هوالوجود و الماهيّة والإمكان وغيرها من الأُمور الّتي لايحتاج إلى جعل وتأثير ، ولهذا تعتبر في مرتبة الصّادر الأوّل غير متأخّرة عنه ، فالصّادر الأوّل باعتبار وحدة وجوده الّذى هو ممّا يتعلّق به الجعل بالذّات صادر عن الواحد الحقّ وباعتبار الكثرة الّلازمة له الواقعـــة بالعرض يصير سبباً لأمور كثيرة كما صرّح بهالشّيخ في الشّفآء. اعلم انّ الأُمور المذكورة على تقدير كونهـا عدميّة ليست عللاً مستقلّة بأنفسها بل هي شروط حيثيّات تختلف أحوال العلّة الموجدة بهـا والعدميّات تصلح لذلك بالاتفـاق فلايرد ما اعترضه الإمـام الرّازى بأنّ الأُمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها لاتصلح للعليّة .

قال المحقّق الطّوسيّ بعد دفع اعتراضات الفاضل الشّارح عن الشّيخ إنّه لم يجزم في صدور الكثرة عن الواحد بهذا التّفصيل ، وكيف وهو معترف بالعجز عن الإدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأُمور كما ذكره مرارا في كتابه بل إنّما ذكر احتمال ذلك على سبيل الأولويّة، وقال المحاكم إنّ غرضهم ليس انّ تكثّر الموجودات لم يحصل إلّامن هذه الجهة اذلا برهان دالّ على ذلك بل المراد انّ هذا الوجه يمكن أن يتصوّر منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة أُخرى لانعلمها . (هيدجى ٢٨٥)

فهو وإن كان واحداً لكن فيه كثرة اعتباريّة ١/٦٠

اعتبار الكثرة في العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهو لوجهين : الأوّل اعتبار انّ له وجوداً ومهيّة ، والثّاني اعتبار انّ له تعقّلا لذّاته وتعقّلا لمبدئه ، وقد يكون باعتبار أكثر من جهتين من ثلث جهات إلى أربع إلى ستّ جهات ، وتفصليه على ما قال المحقّق الطّوسيّ في شرح الإشارات هو انّ في العقل الأوّل تعرض الكثرة باعتبارات فإنّ له مهيّة و وجوداً وإمكانه الذّات ووجوباً بالغير وتعقّلا لذاته وتعقّلا لمبدئه ، فهذه أُمور متكثّرة

عرضت فيه باعتبار إضافات متكثّرة تحقّقت هناك، فباعتبار أنّه صدرعن المبدء عرض أن يكون له وجود، وباعتبار انّ له هويّة مغايرة لهويّة الأوّل عرض أن يكون له مهيّة، وباعتبار نسبة مهيّته إلى وجوده الزّائد عليها فى العقل عرض أن يكون ممكناً، وباعتبار نسبة وجوده إلى مبدئه الموجب له عرض أن يكون واجباً بالغير، وباعتبار انّه مجرّد قائم بذاته عرض أن يكون عاقلا لذاته ولمبدئه. قال - قدّس سرّه - فهذه أمور ستّة، اثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوّة وهما الهويّة والإمكان، واثنان هما الوجود والتعقّل لذاته فى أنّهما حالة من حيث كونه بالفعل، واثنان هما الوجوب والتّعقّل لمبدئه فى أنّهما الحالة المستفادة من مبدئه، و بهذا الاعتبار يعبّر عن هذه الأشياء بالتّثليث الموجود فى العقل الأوّل يعنى بالاعتبار الثّانى، الاثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوّة، اثنان منها يشتركان فى أنّهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالفعل، واثنان منهما يشتركان من حيث كونهما حالة مستفادة من مبدئه يعبّر عن هذه الأشياء بالتّثليث الموجود فى العقل الأوّل. (آملى ۹۱/۲)

وبوجه آخر ۲/٦۰

هذان على تثنية الجهة وقد تثلّث الجهة فى كلّ من الوجهين بأن يقال فيه وجوب و وجود ومهيّة، وأيضاً تعقّل لمبدئه وتعقّل لذاته النّوريّة أى وجوده وتعقّل لذاته الظّلمانيّة أى مهيّته، وأيضاً فيه نور وظلّ وظلمة. وتثليث الجهة لتثليث الصّوادر عنه وهى العقل الثّانى والفلك الأقصى[1] ونفسه، وإذا ثنيّت الجهة عدّ الفلك ونفسه واحدا أى الفلك الحيّ، كيف وتشخّص البدن بالنّفس. (سبزوارى ۱٥٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان ۳/٦۰

يشعر بأنّ مبدء المعلولين أعنى العقل الثّانى والفلك الأوّل هو الوجوب والإمكان أوعقل نفسه وعقل غيره يعنى كلّ من الوجوب وحده والتّعقّل للمبدء وحده كاف فى كونه مصدراً للعقل الثّانى، وكذا كلّ من الإمكان والتعقّل للذّات وحدهما كاف فى كونه مصدرا للفلك، وهذا بظاهره يخالف قولهم من أنّ العقل الأوّل بماله من حاله عند مبدئه

أعنى تعقّله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدءً لعقل آخر، وبماله من حاله عند ذاته اعنى تعقّله ذاته و إمكان وجوده يصير مبدء للفلك الاوّل لوجوب كون الأ والصّورى مبدءًا للكائن المناسب للمادّة إلى آخر ما فى الإشارات و شرحها. وهذا أى ما يستفاد من ظاهر كلام المصنّف منشا تخطئة الإمام الرّازى للشّيخ على ما نقله المحقّق - رحمه الله - فظهر أنّ الوجوب فقط والإمكان فقط لايكفيان فى صدور العقل والجسم وكذا التعقّلان فافهم.
(هيدجى ۲۸٦)

فحينئذ وجوبه مبدء عقل ثان جائى ٣/٦٠

اعلم انّ الجهات السّتّة المتقدّمة فى الحاشية السّابقة للعقل الأوّل يمكن أن يعتبر من حيث هى ستّة وذلك واضح بالنّسبة إلى تعداد نفس تلك الجهات، ويمكن أن يعتبر من حيث هى ثلاث و ذلك بالاعتبار المتقدّم فى ذيل الحاشية المتقدّمة آنفاً، و يمكن أن يعتبر اثنتان باعتبار انّ ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهى مهيّته و إمكانه وتعقّله لنفسه، وثلاثة منها جهات له باعتباره إلى مبدئه وهى وجوده ووجوبه وتعقّله لمبدئه، وما يكون له من الجهات بالقياس إلى مبدئه أشرف ممّا له من حيث نفسه، فوجوده ووجوبه وتعقّله لمبدئه أشرف من مهيّته وإمكانه وتعقّله لنفسه، فيكون هو من جهة الأشرف مبدء لموجود أشرف كالعقل الثّانى ومن جهة الأخسّ مبدء لموجود أخسّ وهو الجسم الفلك الأقصى[1].

فان قلت: إذا تمّت القاعدة أعنى قاعدة «الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد» و يكون الصّادر الأوّل واحداً لامحالة فلايعقل أن يصدر منه أشياء متعدّدة وإن صحّ مع وحدته أن يكون مبده لأشياء متعدّدة فليكن المبدء الأوّل كذلك.

قلت: الصّادر الأوّل من هذه الجهات السّتة ليس إلّا شياء واحداً و هو الوجود عند القائل بأصالته والمهيّة عند القائل باصالتها، ولكن كونه الصّادر الأوّل ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهات المذكـورة من غير أن تكون تلك الجهات متعلّقة للجعل استقلالا، فإنّه على القول بأصالة الوجود يكون المجعول بالذّات من هذه الجهات الّتى يتضمنّها العقل تضمنّاً كالوجود والمهيّة مثلا أوالتزاماً كالوجوب والإمكان هوالوجود،

ولكن لمّا كان المجعول وجوداً ظلّياً محدودا ينتزع من حدّه الّذی جهة نفاده معنی یعبّر عنه بالمهيّة ثمّ يلاحظ وجوده إلى مهيّته فيعتبر بينهما نسبة إن قيست إلى مهيّته يعبّرعنه بـ«الإمكان» وإن قيست إلى مبدئه يعبّرعنه بـ« لوجوب» ، و أمّا تعقّله لنفسه ليس إلّا نفس نفسه لا أمراً زائداً عليه لكي يزداد به المجعول بالذّات وتعقّله لمبدئه أمرعارض عليه فالمجعول بالذّات ليس إلّا شیء واحد وهوالوجود .

فان قلت : كيف يستند الغيرالمعلول الأوّل من سائرالمعلولات إلى المعلول الأوّل و هومناف مع التّوحيد الخلقی ، وانّه لامؤثّر فی‌الوجود إلّا الله. فقول‌المصنّف ـ قدّس سرّه ـ كسائرالحكماء من أنّ العقل الأوّل مبدء للعقل الثّانی وللفلک الأقصی[1] ممّا لا ینبغی .

قلت : قال المحقّق‌الطّوسیّ ـ قدّس سرّه ـ بعد نقل هذا الإشكال عن أبی‌البركات البغدادی بأنّه مؤاخذة لفظيّة لأنّ الكلّ متّفقون على صدورالكلّ منه جلّ جلاله وإنّ الوجود معلول لـه على الإطلاق ، فإن تساهلوا فی تعاليمهم و أسندوا معلولا إلى مايليه كما يسندونه إلى العلل الاتّفاقيّة والعرضيّه و إلى الشّروط لم يكن ذلک منافياً لما اسّسوه و بنوا مسائلهم عليه . (آملی ۹۲/۲)

وامكانه أی وجوده ۴/۶۰

إشارة إلى جواب بعض الشّبهات الفخريّة فی‌المقام من‌أنّ الإمكان أمرسلبی‌فكيف يكون مصدرا لأمر فضلا عن الفلک ، وكذا المهيّة بناء على اعتباريّتها . فالجواب أنّ مرادهم أنّ وجوده من‌حيث شوبه بسواد الإمكان والمهيّة مبدء الفلک وكذاالوجود من حيث أنّه محفوف بوجودالله تعالى ومنوّر بنورالله مبدء للنّورالّذی‌هوالعقل‌الثّانی . فی‌الحقيقه الوجود فی‌الموضعين هوالمبدء إذ كلّ من الوجود والمهيّة موجود و إن‌كان بوجود واحد كالفصل والجنس فی‌البسايط . والموجود قسمان : أحدهما الموجود بمصداقه والآخر الموجود بوجود منشاء انتزاعه فذلک الوجود العينیّ النّوریّ القاهر العقلیّ مصداق للوجوب و منشأ انتزاع للمهيّة والإمكان . (سبزواری ۱۵۶)

وقربه الّذى فوق القربات ۱۱/٦۰

لأنّ قرب الشّىء منه تعالى ومعيّته هوتقوّمه بهوالشّىء لايبعد عمّا يقوم به وجوداً وبقاءً. (هيدجى ۲۸۷)

يصدر من كلّ عقل عقل ۱٦/٦۰

قال المحقّق الطّوسى وقد شنّع عليهم ابوالبركات البغدادى بأنّهم نسبو المعلولات الّتى فى المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسّطة إلى العالية، والواجب ان ينسب الكلّ إلى المبدء الأوّل وتجعل المراتب شروطا معدّة لإفاضته تعالى[1]، وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللّفظيّة فإنّ الكلّ متّفقون على صدور الكلّ منه جلّ جلاله وانّ الوجود معلول له على الإطلاق، فإن تساهلوا فى تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الاتفاقيّة والعرضيّة وإلى الشّروط وغير ذلك لم يكن منافياً لما أسّسوه وبنوا عليه مسائلهم. (هيدجى ۲۸۷)

وهوالعقل الفعال ۱۷/٦۰

لعدم تناهى تأثيراته من النّفوس والصّور وغيرها والمبدءالفيّاض لما فى عالمنا والمدبّر لما تحت الفلك القمر بالتّأثير والإيجاد لابالتّحريك والتّصريف كما هوشان النّفوس. (هيدجى ۲۸۷)

المكملّ للنّفوس النّاطقة ۱۷/٦۰

يعنى كما انّ العقول التّسعة الأُخرى مشبه بها للنّفوس التّسعة الفلكيّة وبإزاء العوالم التّسعة السّماويّة كذلك العقل العاشر بأزاء كواكب الأرض وهى النّفوس النّطقيّة القدسيّة ومخرجا من القوّة إلى الفعل. وفى قولنا: «بحول الله تعالى وقوّته» إشارة إلى أنّ هذه العقول العشرة جهات فاعليّة الله وأيديه العمّالة وقدرته الفعليّة فإثباتها لاينافى عموم قدرة الله. (سبزوارى ۱٥٦)

بإذن الله ۱۸/٦۰

أى بإذنه فى الإحداث والإبقاء، وليس هذا الإذن كإذن مباين عزلى لمباين، عزلى إذ سمعت أنّه قدرة الله الفعليّة، فإذنه تعالى كلمة «كن» وهى الوجود المنبسط والمشيّة الفعليّه والنّفس الرّحمانى، وأوايل مجاليه هذه العقول. (سبزوارى ۱٥۷)

بالفقر ۱۹/۶۰

أى بوجوده المشوب بجهة الإمكان الّذى هومناط الفقر . (سبزوارى ۱۵۷)

بحركات السّبعة ۲۱/۶۰

أى ليس استعداد الهيولى لقبول الصّور من جهة العقل الفعّال و إلّا لما تغيّرت الاستعداد لأنّ العقل لايتغيّر إذ يتعدّى تغيّره إلى تغيّر الواجب بل استعدادها بسبب الحركات السّماويّة والاتّصالات الكوكبيّة . (هيدجى ۲۸۸)

هذه الكثرات ۲۳/۶۰

أى الغير المتناهية التعاقبيّة فهى باعتبار الجهات القابليّة . (سبزوارى ۱۵۷)

مع محدوديّة جهاته ۱/۶۱

فإنّ الفاعل لجهة واحدة يجوز أن يصدر عنه أمور مختلفة لاختلاف القوابل أو لاختلاف قابل واحد فى استعداداته (هيدجى ۲۸۸)

فى ربط الحادث بالقديم ۲/۶۱

هذا من معضلات المسائل والإشكال على الحكيم فى موضع واحد وعلى المتكلّم فى موضعين، إذ الحكيم الّذى يقول بدوام الفيض، وإنّ الله تعالى قديم الإحسان وانّ المستفيض داثر وزايل والمحسن إليه متجدّد ومتبدّد رمتبدّل لا إشكال عليه إلّا فى الحوادث اليوميّة حيث أنّ كلّامنها واقع فى حدّ من حدود مالايزال وهومعلول الحقّ القديم الأزلىّ إذلامؤثّر فى الوجود إلّاالله وهوغنىّ وتامّ وفوق التّمام، فكيف تخلّف وتخلّف المعلول عن العلّة التّامّة غير جايز . وحلّه بما يذكر من أنّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث .

وأمّا موضعا الإشكال على المتكلّم فأحدهما هذا ، والآخر مجموع العالم الطّبيعىّ حيث أنّه يقول بانقطاع الفيض أو بما هو فى قوّة هذا ، إذ يقول خاق العالم بحيث لو حوسبت مدّة مضية كانت سبعة آلاف سنة أوسبعين ألفا أوسبعمائة ألف من السّنين أوغير ذلك ممّا قاله أهل التّاريخ فيرد عليه إشكال التّخلّف والإمساك عن الجود . وما يقال عليه الدّاء العيا والإشكال العويص الّذى لاينحلّ هو هذا ، وعندناكما أشرنا إليه الجود

قديم والمستجاد حادث متجدّد . (سبزوارى ١٥٧)

فى ربط الحادث بالقديم ٢/٦١

اعلم انّ فى ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو انّ العلّة التّامة للحادث إن كانت قديمة لجميع أجزائها لزم قدم الحادث وإن كانت حادثة لايمكن حصوله عن قديم بل تحتاج إلى علّة تامّة حادثة يكون معها فى الوجود وإلّا يلزم تخلّف المعلول عن علّته التّامّة ، فنقل الكلام إلى علّة علّة الحادث فيلزم من ذلك ترتّب أُمور غير متناهية موجودة مجتمعة فى الوجود ومع ذلك لايترقّى حادث فى سلسلة علله إلى قديم ولاينزل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث ، فأرادوا التفصّى عن ذلك الإشكال فقالوا : إنّ العناية الإلهيّة لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمر ثابت الذّات متجدّدة النّسب متعاقبة الإضافات وذلك هو الحركة الدّوريّة الدّآئمة فمن حيث دوامها استندت إلى العلّة القديمة و من حيث حدوثها استندت إليها الحوادث، هذه طريقة الحكمآء ولمّا لم تكن مرضيّة عند صدر المتألّهين حيث قال كلامهم يدلّ على كون الحركة الدّوريّة الفلكيّة دآئمة الذّات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة الى العلّة القديمة ، وهذا غير صحيح إذ الامر التّجدّدى البحت ليس له بقآء أصلاً فضلا عن كونه قديما ، وأمّا الماهيّة الكليّة فهى غير مجعولة ولاجاعلة فلاعبرة باستمرارها عدل عن هذه الطّريقة وجعل الرّابطة بين الحادث والقديم طبيعة الفلك بنآءً على تجدّدها الذّاتى فقال : «فالحقّ الحقيق بالتّصديق أنّ الامر المتجدّد بالذّات والهويّة هو نحو وجود الطّبيعة الجسمانيّة الّتى لها حقيقة عقليّة عندالله ولها هويّة اتّصاليّة تدريجيّة فى الهيولى الّتى هى محض القوّة والاستعداد ، وهذه الطّبيعة وإن لم يكن ماهيّتها ماهيّة الحدوث لكن نحو وجودها هو التّجدّد والحدوث . (هيدجى ٢٨٨)

(سبزوارى ١٥٨)

مجتمعة فى الوجود مترتّبة ٥/٦١

لأنّ آحاد السّلسلة مسبّبات و أسباب مؤثّرة مترتّبة ذاتا لها معيّة فى الوجود لا كالمعدّات المتعاقبة فى الوجود زمانا الّتى لو لم تنته لم تكن تسلسل محال إذ فى كلّ حين

لم يوجد إلّا الواحد منها بخلاف الأوّل فإنّه كما قلنا هو التّسلسل المستجمع لشرايط المحاليّة كالتّرتّب والاجتماع فى الوجود . (سبزوارى ١٥٨)

مثل المسبب الحادث الأصل ٧/٦١

إذ جميع أسبابه يجب أن يكون حادثة فى زمان وجوده والسّبب القديم فى الأزل .

غير جايز ٨/٦١

كيف وأقلّ ما يعتبر فى العلّيّة هو الموافاة ، ومع تمكين التّخلف من أين يعلم العليّة وأىّ فرق بين العلّة حينئذ وغيرها مما يترتّب المعلول عليه ؟ . (سبزوارى ١٥٨)

ودفعها ١٠/٦١

ملخّصة انّ علّة كلّ حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشّرط الحادث أيضا من الله القديم لأنّ معطى الوجود بقول مطلق ليس إلّا هو. (هيدجى ٢٨٩)

وأمّا دفعها فالحكماء قائلة ١٠/٦١

قيل فى دفع الشّبهة المذكورة وجوه : الاوّل ما عن الحكماء من أنّ الرّابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعيّة العرضيّة الطّارية على الفلك الّتى يعبّر عن مقدارها بالزّمان فإنّ لها جهة ثبات وهى الحركة التّوسّطيّة وجهة تجدّد وانبتات وهى الحركة القطعيّة ، وهى من حيث جهة ثباتها مستندة إلى المبدء الثابت ومن حيث جهة تجدّدها أى تجدّد نسبها إلى ما فيه الحركة يسند إليها الحوادث .

وقد أُورد عليه فى الأسفار بأنّ كلامهم فى هذا الدّفع يدلّ على كون الحركة الدّوريّة دائمة بالذّات بإعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلّة . قال ـ قدّس سرّه ـ وهذا غير صحيح إذ الأمر التّجدّدى البحت ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديماً ، وأمّا المهيّة الكليّة فهى غير مجعولة ولاجاعلة ولا عبرة باستمرارها . (آملى ٢/٩٣)

أمر واحد بسيط مستمرّ ١٢/٦١

وربّما يتوهّم انّ المتوسّط أمر كلّى لأنّه فى كلّ حين بين فردين مما فيه الحركة غير فردين آخرين وهو باطل ، إذ ليس المراد مفهوم التّوسّط بل مصداقه وله سعة من حيث

أنّه غير مرهون بفردين مخصوصين ممّا فيه الحركة ، فالمتحرّك فى الأين مثلا غير فارغ من التّوسّط فى الأيون وغير خال من تلك الحالة البيّنة ما دام متحرّكا لبطلان الجزء وما فى حكمه فى أفراد مافيه الحركة وأجزائه ولافرد قائم ثابت بالفعل، فإذن الحركة أمر بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، والتّوسّط بهذا النّحو آية التّوحيد كالآن السّيال الّذى هو راسم الزّمان الّذى هومقدار القطعيّة . (سبزوارى ١٥٨)

فكلّ قطعة ١٦/٦١

هى أجزاؤها المفروضة أوحدّ منها هى المفاصل والحدود المشتركة باعتبار انقسامها لتقدّرها بالزّمان ثمّ القطعة ناظرة إلى الحادث الزّمانى، والحدّ إلى الحادث الآنى فقولنا : « فى زمان خاصّ » أعمّ منه ومن طرفه . (سبزوارى ١٥٨)

وسط ٢١/٦١

أى ما يقرن بقولنا : «لانّه» كما عرفه الشّيخ . (هيدجى ٢٨٩)

وإذا نقل الكلام ٢١/٦١

وسئل عن علّة حدوث الحركة بأن يقال : علّة وجود الحادث هوالقديم المتعال ، و علة حدوثه هى الحركة والحركة علّة وجودها هو القديم فما علّة حدوثها؟ . يجاب بأنّ الحدوث ذاتىّ لها لاتعلّل . (هيدجى ٢٨٩)

حديث التّخلّف ٢٢/٦١

عن السّبب القديم . (هيدجى ٢٨٩)

وقيل أيضا غير ذا ٣/٦٢

وعمدة الأقوال ثلثة كما أشار اليه المصنّف - قدّس سرّه - أوّلها أن يكون الشّرايط مراتب الأوضاع السّيالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة السّماويّة، وثانيها أن يكون الشّرايط مراتب الطّبيعة السّيّالة الفلكيّة وأبعاض الحركة القطعيّة الجوهريّة الفلكيّة ، وهذا هو مذهب المصنّف و صدر المتالّهين - قدّس سرّهما - و ثالثها أن تكون الشّرايط هى الأمور المتعاقبة المتواردة على المواد العنصريّة ممّا به الاستعدادات المختلفة لاإلى نهاية . (هيدجى ٢٨٩)

فمنها ما قاله صدر المتألّهین ۴/۶۲

عبارته هکذا : « إنّ السّبب القریب للحوادث أو جزء سببها یکون حادثا معها والکلام فیه کالکلام فی الأوّل ویلزم التّسلسل أوالانتهآ إلی حادث ماهیّته أوحقیقته عین الحدوث» إلی آخر ما نقل عنه . وقال فی موضع آخر منه : « إنّ تجدّد الشّیء إن لم یکن صفة ذاتیّة لـه فنی تجدّده یحتاج إلی مجدّد ، و إن کان صفة ذاتیّة له ففی تجدّده لایحتاج إلی جاعل یجعله متجدّدا بل إلی جاعل یجعل نفسه جعلا بسیطا ، ولاشکّ فی وجود أمر حقیقته مستلزمة للتّجدّد والسّیلان وهو عندنا الطّبیعة وعندالقوم الحرکة والزّمان » انتهی .

وأمّا کیفیّة استناد وجود الطّبیعة السّیّالة إلی الثّابت القدیم عنده فهی ما أشار - إلیه بقوله : « وتلک الطّبیعة الحافظة للزّمان لها وجهان : . . . » فمن وجهها العقلیّ مستندة إلی الله تعالی ومن وجهها الکونیّ مستندة إلیها الحوادث الکونیّة والطّبایع المنقطعة ، و أمّا نفس سیلانها فذاتیّة لاتعلّل . (هیدجی ۲۹۰)

فمنها ما قاله صدر المتألّهین ۴/۶۲

هذا هوالوجه الثّانی فی دفع الإشکال ، وحاصله انّ الرّابط هوحرکة الفلک لکن لاحرکته الوضعیّة بل حرکته الطّبیعیّة الجوهریّة ، فإنّ لطبیعة الفلک وجهان : وجه عقلیّ من جهة اتّصالها بل اتّحادها بربّ نوعها ، ووجه طبیعیّ من حیث کونها طبیعة متجدّدة متصرّمة ، فمن حیث وجهها العقلیّ لها ثبات واستقرار ، ومن حیث وجهها الطّبیعیّ متصرّم متجدّد ، فمن حیث ثباتها مستندة إلی مبدئها ومن حیث تجدّدها مستند إلیها الحوادث. فالرّابط علی طریقته کما تبیّن هو حرکة الفلک مثل الوجه الأوّل إلّا انّها علی طریقته الحرکة الجوهریّة للفلک وعلی طریقة الحکماء حرکته العرضیّة الوضعیّة . (آملی ۹۳/۲)

مهیّته أو حقیقته ۵/۶۲

الأُولیٰ ناظرة إلی الحرکة علی طریقة القوم فإنّها مهیّتها التّدریج والتّجدّد ، والثّانیة ناظرة إلی المتحرّک بنفسه الّذی هو الطّبیعة علی طریقة نفسه ، إذ لیس التّجدّد و عدم القرار معتبرا فی مفهوم الطّبیعة ومهیّة الصّورة النّوعیّة مثلا ، فإنّ الصّورة النّوعیّة

النّاریّة قوّة مسخنّه محرقة مجفّفة مصعدة لجسمها ، والمائیّة قوّة مبرّدة مثلة مبدء المیعان ونحوذلک، ولیس فیهما انّهما قارّان أوغیرقارّین وکذا الجوهرالأُخری، ولهذ قدیوفّق بین وقوع الحرکة فی الجوهر وعدمها فیه أی فی مهیّته ، نعم وجود الجوهرطبعا کان أوغیره مساوق للحرکه الجوهریّة والتبدّل فی ذاته الوجودیّة . (سبزواری ۱۵۸)

ماهیّته أوحقیقته ۵/٦۲

إشارة إلی انّه فرق بین حال الماهیّة وحال الوجود، فالحرکة والزّمان أمرماهیّته التّجدّد والانقضآء، والطّبیعة إنّما وجودها وجود التّجدد والانقضآء ولها ماهیّة قارّة . (هیدجی ۲۹۰)

لکن الطّبایع المنقطعة ۷/٦۲

والفیض غیر منقطع فهی من المربوطات ولادوام لها حتّی تصلح للرّابطیّة، وتلک الطّبیعة الحافظة للزّمان لها وجهان أی الطّبیعة الخامسة الفلکیّة المتجدّدة بالذّات عنده کالحرکة الوضعیّة عندهم ولها وجهان لاتّصالها ل إیجادها برب ّ نوعها ، فمن جهة وجهها العقلیّ الّذی هو کالتّوسّط بین الأوضاع مسندة إلی الله تعالی ، ومن جهة وجهها الطّبیعیّ السّیّال المقداریّ مسند إلیها الحوادث ، ففی کلا الطّریقین الرّابط هوالحرکة الفلکیّة إلّا انّ فی أحدهما الرّابط هوالوضعیّة وفی الآخر الجوهریّة . (سبزواری ۱۵۹)

وتلک الطّبیعة الحافظة للزّمان ۸/٦۲

فإنّ الزّمان عنده عبارة عن مقدار الطّبیعة الفلکیّة باعتبار تجدّدها الذّاتیّ لامقدار الحرکة العرضیّة للفلک کما هو مذهب ارسطاطالیس ، وفی حقیقة الزّمان أقوال مختلفة نقل کثیرا منها فی الأسفار . (هیدجی ۲۹۱)

وجه عقلیّ ۸/٦۲

وهو المثال النّوریّ والفرد العقلیّ یقال له : « ربّ النّوع » من العقول العرضیّة الّتی هی صور علمه تعالیٰ وقضائه التّفصیلیّة . (هیدجی ۲۹۱)

ولها وجه کونیّ ۹/٦۲

يقال له : « القدرالعينیّ » . (هیدجی ۲۹۱)

وقد مضى ۱۰/٦۲

وهو قوله :

وعندنا الحدوث ذاتیّ ولا شیء من الذ اتی جا معلّلا . (هیدجی ۲۹۱)

ويمثّلون بحركة الثّقيل إلى أسفل ۱۳/٦۲

فإذا سئل انّه لم صدركون الثّقيل فی رأس ذراع يبعد عن السّقف عند هويّه عن الثّقل هنا وفی هذا الآن لاقبل ذلك مع وجود الثّقل قبل ذلك ، يجاب بأنّه كان صدوره مشروطا بمضی الأكوان السّابقة عليه ، وقس عليه كونه فی حدود ذراع بعده وبعد بعده . (سبزواری ۱٥۹)

وأمّا من يقول بالانقطاع ۱۸/٦۲

وبخلق مجموع العالم فی حدّ من حدود لايزال فيلزمه مع إشكال التّخلّف إمساك الفيض فهو دآء عياء . (هیدجی ۲۹۱)

وأمّا من يقول بالانقطاع ففی داء عياء لم ينجع ۱۸/٦۲

و ذلك لأنّ الجواب عن إشكال ربط الحادث بالقديم لايندفع إلّابالالتزام بوجود أمر فيه جهة ثبات وجهة تجدّد حتی يكون بجهة ثباته مرتبطاً بالقديم وبجهة تجدّده مرتبطاً بالحادث لكی يكون رابطاً بينهما ، و مبنی الأجوبة الثّلاثة المتقدّمة كلّها كان على هذا الالتزام ، إلّاانّ الرّابط بناء على الجواب الأوّل كان الحركة الوضعيّة الثّابتة للفلك ، و على الجواب الثّانی هو حركته الجوهريّة ، و على الجواب الثّالث هوالعلل المعدّة من الأمور المتعاقبة الغير المتناهية . ومعلوم انّه مع القول بانقطاع الفيض لايتصوّر وجود أمر ذی جهتين من حركة أو امورغير متناهية فلا يكون دافعاً للإشكال ولايوجد لدائه دواء . (آملی ۲/۹٤)

على طريقة الإشراقيّين ۲۰/٦۲

قال شيخهم : « إنّ العقول المجرّدة كثيرة جدّاً ولا بدّلها من ترتيب فيحصل من

المعلول الأقرب ثان ومن الثّانى ثالث وهكذا رابع و خامس ، وهكذا فى النّزول إلى أن يحصل فى هذه السّلسلة مبلغ كثير ، وكلّ واحد من هذه الأنوار العقليّة لاحجاب بينه وبين النّور الأوّل الواجبىّ إذ الحجاب إنّما هو من لوازم المادّة وتوابعها فهى تشاهد النّور الأوّل ويقع عليها شعاعه ثمّ ينعكس النّور من بعضها على بعض ، فكلّ عال يشرق على ما تحته فى المرتبة ، وكلّ سافل يقبل الشّعاع من نور الأنوار بتوسّط مافوقه رتبة رتبة ، حتّى انّ القاهر الثّانى يقبل الشّعاع الفآئض من نور الأنوار مرّتين مرّة بغير واسطة ومرّة بواسطة النّور الأقرب ، والثّالث أربع مرّات مرّتاً صاحبه وما يقبل منه تعالى بغير واسطة ومايقبل منه تعالى بواسطة النّور الأقرب ، والرّابع ثمانى مرّات أربع مرّات من انعكاس صاحبه و مرّتا الثّانى ومرّة من النّور الأنوار بغير واسطة ، وهكذا يتضاعف الأنوار الفآئضة العقليّة إلى مبلغ كثير يعجز القوى البشريّة عن الإحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات العقليّة ممّن كان وعلى من كان نور جوهر عقلىّ . (هيدجى ٢٩١)

إذ ذا لدى الشّرق ٢١/٦٢

ظرفية تعليليّة . (هيدجى ٢٩٢)

استيهال ٢١/٢٢

أى استيناس . (هيدجى ٢٩٢)

وثاق ٢٢/٦٢

جميع وثيق أى المحكم . (هيدجى ٢٩٢)

سيتّضح وجهه ٢٢/٦٢

فى الغرر الآتى عند فذلكة ما ذكر بقوله : « وان لأعلين انتمى فيلزم » .
(هيدجى ٢٩٢)

كما سيتّضح وجهه ٢٢/٦٢

عند قوله : « و إن لأعلين انتمى » كما زعمه المشّائون إلى آخر ما فى الغرر .
(آملى ٢/٩٤)

استّس ١/٦٣

جواب إذالاسّ مثلّثة أصل البنآء كالأساس والأسس محرّكة وأصل كلّ شيء الجمع إساس بالكسر. قاموس . (هيدجى ٢٩٢)

وأصنامها ٣/٦٣

قال المصنّف فى بعض حواشيه على الأسفار : «الأصنام والبرازخ عبارة عن الأجسام عند الإشراقيّين فإنّهم يعبّرون عن الأجسام بهما إلّا انّ الإشراقيّين من غير المسلمين يعبّرون عن الأجسام بالأصنام والمسلمين منهم يعبّرون بالبرازخ» . (آملى ٩٤/٢)

أى إشراقات العقول المترتّبة ٤/٦٣

إشارة إلى أنّ المراد بالنّسب ليس نسبا مقوليّة بل إضافات إشراقيّة و ترتّب الآثار والأنوار عليها بوجه كترتّب الآثار على نسب الكواكب السيّارة من المقارنة والتّسديس والتّربيع وغيره، وكالاهتزاز المعنوىّ الحاصل فى القلوب المنوّرة من الواردات الإلهيّة بوجه . (سبزوارى ١٥٩)

أى إشراقات العقول المترتّبة ٤/٦٣

أى إشراق العقول العالية على من دونها و مشاهدة العقول الدّانية لما فوقها كلّ واحد من الإشراقات الحاصلة من العقول العالية والمشاهدات الحاصلة الدّانية بواسطة أو بلاواسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً أومتعدّدا. (آملى ٩٤/٢)

مفعول به للأخذ ٦/٦٣

إذا لم يكن «يأخذ» فى قوله : «لأيأخذ الأفلاك» من «الأخذ» بمعنى الشّروع يكون كلمة «ترتيباً» مفعولا به، وان كان بمعنى الشّروع يكون «ترتيباً» مفعولا فيه كما انّ كلمة «فى التّرتيب» الّتى فى المصراع الثّانى أعنى قوله : «قدكان فى التّرتيب عقل اخذا» مفعول فيه وكلمة «اخذ» فى هذا المصراع بمعنى الشّروع . (آملى ٩٥/٢)

مفيض نورثان وثالث وهكذا ١٠/٦٣

يعنى أنّه يحصل من المعلول الأقرب ثان ومن الثّانى ثالث و هكذا رابع و خامس

فی التّنزول إلی أن يحصل عدد كثير . (هيدجی ۲۹۲)

فتقف سلسلة العقول المترتبّة ۱۱/٦۳

فلم يعين لها عدد عشرة أو عشرون ولا أربعون أو خمسون أو مائة أو غيرها، بل المعيار فی‌الوقوف انّ التنزّل يبلغ إلی حدّ من الضّعف لايصدر من‌النّور القاهر الاخير نور قاهر بل نور اسفهبد كما انّها عندالمشّائين معيّنه بالعشرة ولايصدر من‌العقل‌العاشر عقل مفارق ذاتا وفعلا عن‌المادّة بل يصدر منه‌النّفس النّاطقة ، كلّ ذلك بحول الله وقوّته .

(سبزواری ۱٦۰)

فی مقابلها ۱۲/٦۳

كالقمر ثمّ منه فی المراة ثمّ منه فی‌المآء ثمّ منه فی الجدار هكذا، والمراد من التنزّل ليس ما هوظاهره من‌الانتقال بل معناه إلقآء الظلّ والعكس . (هيدجی ۲۹۲)

شروع فی بيان كثرة الجهات الحقيقيّة ۱٥/٦۳

قال الشّيخ الإشراقی فی‌كتاب حكمة الإشراق فی تزييف مذهب المشّائين: «النّور الأقرب لمّا حصل منه برزخ ونور مجرّد و من هذا نور مجرّد آخر وبرزخ فإذا أخذ هكذا إلی أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصریّ ، و تعلم انّ الأنوار المترتّبة سلسلتها واجبة النّهاية فنتنهی إلی‌نورلايحصل منه نور آخرمجرّد، وإذا صادفنا فی‌كلّ برزخ من‌الأثيريأت كوكبا وفی‌كرة الثّوابت من‌الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلابدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لاتنحصر عندنا » . (سبزواری ۱٦۰)

اللّتان قبلهما الثّانی ٥/٦٤

فالمراد بالصّاحب للثّالث من‌القواهر هوالقاهر‌الثّانی القابل للإشراقين .

(سبزواری ۱٦۰)

إشراق نور الأنوار ٦/٦٤

أی إحديهما هذا وثانيتهما إشراق من‌الحقّ يقبله النّور الأقرب وينعكس منه علی الثّالث ومثاله من عالم الشّهادة أن يقع إشراق‌الشّمس علی مراة و منها علی ماء ومنه علی

جدار صيقلىّ، فهذه القوابل مع أنّها قبلت إشراق الشّمس بلا واسطة قبلته بواسطة أو وسايط، ونور الأنوار بهر برهانه لمّا كان محيطا كان نوره العلمى مثلا محيطا أحاط بكلّ شىء رحمة وعلما، فنوره العلمىّ أشرق على كلّ نفس ناطقة و على كلّ عقل ونفس بلا واسطة كما قال فى كتابه المجيد: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ»، وأشرق أيضاً على العقول العشرة على طريقة المشّائين وأشرق من العقل الفعّال العاشر على العقل البسيط الّذى للمعلّم ومنه على عقله التّفصيلىّ ومنه على عقل المتعلّم (سبزوارى ١٦٠)

إلّا إنّ المقصود التّفصيل ۲۲/٦٤

أى تفصيل ما أجمله فى قبول السّافل شعاع العالى إذ لم يصرّح هناك بأن يكون القبول فى الأنوار الغير السّانحة بالتّوسّط وغيره كما صرّح به وفصّل فى الأنوار السّانحة الحاصلة من نور الأنوار. (هيدجى ۲۹۲)

من الزّمان و المكان ٣/٦٥

وهما حجابان عظيمان فانّ المانع من اجتماع الصّور الماضيّة فى القرون الخالية مع الصّور الغابرة فى القرون الآتية هو الزّمان، والمانع من اجتماع الصّور المتباعدة فى المكان هو المكان، والمادّة الجسميّة حجاب اعظم فإنّ الموجود الّذى وجوده للجسم ليس موجودا لذاته غايب ذاته عن ذاته كنفس الجسم. وأمّا الموجود المفارق عن هذه فهو نور لذاته وحاضر لذاته وفى عالم المفارقات طىّ الصّور اللّطيفة المثاليّة فضلا عن الصّور المادّيّة فضلا عن طىّ الزّمان و المكان. (سبزوارى ١٦١)

كلّها فى كلّها ٩/٦٥

وهذا الّذى ذكر فى العقول الّتى هى فواتح كتاب التّكوين يتحقّق فى العقول الّتى هى خواتمه كعقول إخوان الحقيقة والصّفا فإنّها حيث كانت وحدانيّة الوجهة والعقيدة متّفقة الأخلاق الحميدة والأعمال الحسنة كان كلّها فى كلّها والكلّ فى الواحد والواحد منها هو الكلّ.

متّحد بوديم يك جوهر همه   بى سر و بى پا بديم آن سرهمه

یکک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم وصافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نورسره شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید ازمنجنیق تا رود فرق ازمیان این فریق
(سبزواری ١٦١)

غرر فی تمایز الاشعّة ١٢/٦٥

إشارة إلى حصول جوهر عقلیّ من کلّ واحد من هذه الإشراقات العقلیّة کما قال الشّیخ المتألّه الأشراقیّ وإنّما حصل من کلّ مشاهدة و إشراق نور عقلیّ لأنّ الإشراقات الکثیرة المتعدّدة إذا وقعت علی حیّ لایغیب عن ذاته فیکون له حینئذ الشّعور بکلّ واحد منها و بزیادتها فیحصل من کلّ واحد من هذه الإشراقات والمشاهدات نور مجرّد عقلیّ، بخلاف ما إذا کانت الإشراقات المتعدّدة واقعة علی المیّت کالأجسام فانّها و إن تمایزت بتمایز العلل کالکواکب والسّراج الواقعة علیٰ جسم لکنّه لایحصل منه بسببها أمور إذلا شعور له بتلک الإشراقات ولا بزیادتها . (هیدجی ٢٩٣)

لیس کذلک ١٦/٦٥

بأن لم یکن ازدیاد فیها لما یری من وقوع الضّوء من السّراج الشّدید الضّوء مثلا علی الحائط المستنیر بالقمر . (هیدجی ٢٩٣)

سترا ٢٠/٦٥

أی ولیس ما یحصل فیه مستور علیه . (هیدجی ٢٩٣)

بها ٢١/٦٥

متعلّق بقوله: «شعرا» یعنی یحصل له حینئذ شعور بها وبازدیادها (هیدجی ٢٩٣)

واعتبر بإشراق العقل علی النّفس ١/٦٦

إذا أشرق نور العقل الفعّال علیها وعلی مدرکاتها الوهمیّة والخیالیّة جعل النّفس عقلا بالفعل ومدرکاتها معقولات بالفعل، والمشّاؤون مثّلوه بإشراق الشّمس علی العین الصحیحة ومبصراتها الّتی کانت مبصرات بالقوّة وبه صارت مبصرات بالفعل، وصیرورة

النّفس مجرّدة بالفعل باعتبار تجرّد صورتها الّتی هی المعقولات المجرّدة کما یأتی انّ النّفس مجرّدة لتجرّد عارضها ولمشاهدة المجرّدات . وانما قلنا : « مثله » علی طریقة أکثر المشّائین القائلین باتّصال النّفس بالعقل الفعّال وانّها بعد تولیّ وجهها شطره یترشّح منه الصّور علیها هذا علی قول ، أوینعکس إشراقه منها علی نفسه فتشاهد النّفس فیه حقایق الصّور کالقول بخروج الشّعاع فی الإبصار ، وهذا علی قول آخر . و أمّا علی القول باتّحادها مع العقل الفعّال أی فنائها فیه بعد الاستکمال کما قال کثیر من المحقّقین فیطوی حدیث المثلیّة والتّحقیق فی الوصول إلی الغایات انّه بنحو التّحوّل والفناء عنها والبقاء به إذ بدونه لاوصول حقیقیّ ، والاتّصال الإضافی لیس بلوغا إلی الغایة . (سبزواری ۱٦۱)

واعتبر بإشراق العقل علی النّفس ۱/٦٦

یعنی واعتبر فی حصول أمثال الأشعّة من الأشعّة بصیرورة النّفس مثل العقل بإشراقه علیها ، بعبارة أُخری یحصل من هذه الأشعّة أمثال هذه الأشعّة کما إنّ اشراق العقل علی النّفس یجعلها مثله فی التجرّد والمشاهدة . (هیدجی ۲۹۳)

واعتبر بإشراق العقل ۱/٦٦

هذا مثال لحصول الأشعّة من الأشعّة یعنی حصول الأشعّة من أشعّة أخری و صیرورة الثانیة أشعّة مثل الأولی نظیر إشراق العقل الفعّال علی النّفس بجعلها مثله فی التّجرّد والمشاهدة کإشراق المعلّم علی المتعلّم بجعله مثله فی النّور والاستبصار . و هذه المماثلة مبنیّ علی کون التّعقّل باتّصال النفس إلی العقل الفعّال ، وأمّا بناء علی الاتّحاد کما هو طریقة صدر المتألّهین فلا اثنینیّة حینئذ حتّی یبحث عن حدیث المماثلة .
(آملی ۹۵/۲)

فی فذلکة ما ذکر ۳/٦٦

قال التفتازانی : « الفذلکة فی الحساب بأن تذکر تفاصیل ثمّ تجمل فیقال : فذلکٔ کذا » . (هیدجی ۲۹۳)

ارباب الطّلسمات بدت ۱٤/٦٦

«الطّلسم» باصطلاح أهل الإشراق هوالجسم، وفی معنی الطّلسم اقوال :
الأوّل ، انّ «الطّل» بمعنی الأثر والمعنی أثر الاسم، و إنّما يقال للأجسام أثر الاسم لأنّها آثار لعالم الأسماء والصّفات .

الثّانی ، إنّه لفظ يونانی معناه عقدة لاتنحلّ .

الثّالث، انّه كناية عن مقلوب اسمه أعنی «مسلّط» ، ووجه تسمية الجسم بالطّلسم علی الأخيرين لأجل غلبة أحكام المادّة عليه بحيث صارت المادّة كأنّها عقدة لاتنحلّ و كأنّها مسلّط عليه . (آملی ۹۵/۲)

منها القواهر الّتی صدرت ۱۲/٦٦

يعنی انّ الطّبقة العرضيّة منشعبة بطبقتين : إحديهما شريفة والأُخری أشرف فوق الأُولی لأنّ الجهات منشعبة بشريفة و أشرف ، فالشّريفة للشّريفة والأشرف للأشرف، وكذا المربوبات المادّيّة والمثاليّة كما ذكرنا . (سبزواری ۱٦۲)

وإن لأعلين ۲۲/٦٦

أی لمّا كانت أنواع الأجسام مطلقا متكافئة كانت منتسبة إلی عقول متكافئة لاإلی عقول مرتّبة وإلّا وجبت العلّية بين الأجسام، وليس كذلك، إذ العلّة لابدّ أن يكون أشرف من المعلول من جميع الوجوه ، والأفلاك مثلا ليس كذلك لأنّ الفلك الفوقانیّ أعلی مكانا وأكبر حجما لكن قد يكون أشرف كوكبا .

قال الشّيخ الإشراقیّ فی حكمة الاشراق : «ولوكانت التّرتيبات الحجميّة فی الأفلاك عن الاعلين المرتّبين كان المرّيخ أشرف من الشّمس مطلقا ومن الزّهرة وليس كذا بل بعضها أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا وبينها تكافوء من وجوه أُخری فبين أربابها ايضاً كذا» انتهی . وهذا وإن يترائی فی الظّاهر انّه خطابة لكن إذا تعمّق برهان انّ علم ان كلّ ماهو فی المعلول مستفاد من العلّة فالمعلول حدّ ناقص للعلّة والعلّة حدّ تامّ للمعلول سيّما لوعلم انّ للرقيقة ضرب اتّحاد مع الحقيقة فكيف لايسوق ترتيبها إليها . (سبزواری ۱٦۲)

وان لاعلین ۲۲/۶۶

شروع فی بیان عدم وثاقة الطّریقة المشّائیّة . (هیدجی ۲۹۳)

وإن لاعلین انتمی ۲۲/۶۶

هذا إلی آخر الغرر شروع فی ذکر وجوه تزییف طریقة المشّائین فی کیفیّة حصول الکثرة فی العالم وهی امور :

الأوّل، ما ذکره بقوله : «فیلزم علیّة الجسم لجسم» وبیانه انّه علی طریقة المشّائین یکون الصّادر الأوّل مبدء بحول الله وقوّته لأمرین عرضیّین متکافئین : أحدهما العقل الثّانی والآخر جسم الفلک الأقصی ، فیکون بین المعلولین أعنی العقل الثّانی والفلک الأقصی معیّة فی المعلولیّة ، ثمّ العقل الثّانی مبدء للعقل الثّالث ولجسم الفلک الثّانی بإذن الله و حوله فیکون متقدّماً علیه ویکون تقدّمه علیه بالعلّیّة إذ التّرتیب بینهما علّی ومعلولیّ ، وحیث انّ الجسم الفلک الأقصی متکافؤ مع العقل الثّانی الّذی متقدّم علی العقل الثّالث یکون لامحالة متقدّما علی العقل الثّالث والجسم الثّانی لأنّ ما مع المقدّم متقدّم وحیث انّ تقدّم العقل الثّانی علی الثّالث یکون بالعلّیّة یجب أن یکون تقدّم الجسم الأقصی أیضاً بالعلّیّة بحکم المساوات .

اقول، لوتمّ هذا البیان لکان التّلازم علیّة الجسم الفلک الإقصی للعقل الثّالث أیضاً لانّه یصیر علّة للجسم الثّانی فقط مع انّ ما فرعوا علیه من التّالی الباطل هو علّیّة الجسم للجسم . ومنشأ الخلل فی هذا البیان هو انّ تساوی الفلک الأقصی مع العقل الثّانی یوجب ترتّبه علی معلول العقل الثّانی وهو العقل الثّالث والجسم الثّانی لاعلّیّة لمعاوله وإلّا یلزم أن یکون الجسم الأقصی أیضاً علّة مثل العقل الثّانی وحینئذ یلزم توارد العلّتین علی معلول واحد مضافاً إلی لزوم کون الجسم علّة للعقل والجسم . (آملی ۲/۹۶)

ترتّب أیضا ۳/۶۷

أقول لزوم التّرتّب بین الأجسام مسلّم وأمّا کونه علیّا ومعلولیّا فلا .
(هیدجی ۲۹۴)

وانتفی التّلازم ۳/۶۷

هذا بيان بطلان التّالى أى عليّة الجسم للجسم، وذلك لأنّ تأثير جسم فى جسم آخر يتوقّف على محاذاتهما كالشّمس فى إضائتها وإشراقها بالنّسبة إلى الأرض، والجسم المعدوم ليس بموجود حتّى يكون محاذياً مع علّته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل. والسرّ فى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتأثّر منه هو كونهما معاً مادّياً محتجباً بالزّمان والمكان فيكون مختلف النّسبة بالنّسبة إلى المتأثّر عنه بخلاف المجرّد الّذى هو لمكان تجرّده يكون متساوى النّسبة إلى جميع المادّيات والمجرّدات، ولذا لايشترط فى تأثيره وضع و محاذات بخلاف المادّى. (آملى ٢/٩٧)

أيضا إن لأعلين انتسب ٥/٦٧

هذا وجه ثان لتزييف طريقة المشّائين فى كيفيّة حصول الكثرة فى العالم، وبيانه انّه على طريقة المشّاء يكون الجسم الفلك الأقصى صادراً عن العقل الأوّل والفلك الثّانى و هو فلك الثّوابت صادرا عن العقل الثّانى وهكذا إلى أن ينتهى إلى العقل التّاسع فيكون هو مبدء للفلك التّاسع وهو فلك القمر، ثمّ ينتهى إلى العقل العاشر واليه يستند كدخدائيّة عالم العناصر، وحيث انّ بين هذه العقول ترتّب علّىٌ كما اتّضح ويكون كلّ عال منها أشرف من السّافل منه فيكون بين هذه الأفلاك أيضاً ترتّب فى الشّرف فيجب أن يكون الفلك الأقصى أشرف من ما دونه كما يكون هو أعظم ممّا يشتمل عليه ثمّ الفلك الثّانى بعده لابدّ أن يكون أشرف من بقيّة الأفلاك إلى أن ينتهى إلى فلك القمر، و هكذا يجب حفظ النّسبة فيما فى كلّ واحد من هذه الأفلاك من الكواكب مع أنّه ليس الأمر كذلك، وذلك لأنّ الشّمس الّتى فى الفلك الرّابع وفلكها أصغر ممّا فوقه و هو فلك المرّيخ لكنّها أشرف من جميع الكواكب لأنّها كوكب فعل النّهار الّذى بطلوعه يستهلك نور كلّ كوكب منير، فمنه يستكشف من أنّها ليست صادرة عن عقل طولىّ مترتّب على عقل فوقه على طريقة المشّاء بل إنّما هو معلول أعظم أنوار الطّبقة العرضيّة الموسوم فى لسان حكماء الفُرْس بـ«الشّهريور» الّذى بعد الاستعراب يقال بـ«السّهرير» فإنّ أسامى الشّهور المعروفة عندهم من «فروردين» إلى آخر الشّهور أسامى للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات

أنّها أسامی للعقول الطّولیّة ، فعن الجیهانی فی مقالة انّ أوّل ملك من الملائکة «بهمن» ثمّ «اردیبهشت» ثمّ «شهریور» ثمّ «اسفند» ثمّ «خرداد» ثمّ «مرداد» . قال : «وخلق بعضهم من بعض کما تؤخذ السّراج من السّراج من غیر أن ینقص من الأوّل شیء وقال لهم ربّهم : من «ربّکم وخالقکم» ؟ قالوا : «انت ربّنا وخالقنا» انتهی . (آملی ۹۸/۲)

للسّهریر ۸/٦۷

بالسّین المهملة معرّب شهریر بالمعجمة و هو أوّل شهریور الّذی هو من شهور الفرس . والمعنی الآخر له الملك الموکّل علی الشّمس کما انّ احد معانی شهریور الّذی کان شهریر مخفّف منه الملك الموکّل علی النّار کما قیل : «ز شهریورت باد فتح وظفر» . (سبزواری ۱٦۳)

للسّهریر ۸/٦۷

معرّب «شهریر» مخفّف «شهریور» لعلّ باعتبار ماذکر من أنّه اسم أعظم الأنوار وطلسمه سلطان الکواکب تسمّی ملوك الفرس بشهریار مخفّف «شهریور یار» کاسفندیار مخفف «اسفنداریار» قد سبق منّا ترجمة الفهلوی فی مبحث الوجود عند قوله : «الفهلویّون الوجود عندهم» . (هیدجی ۲۹٤)

وهو بالفهلویّة ۹/٦۷

رأیت فی بعض الکتب الحدیثة فی ترجمة الفهلوی ما لفظه :

زبان پهلوی این زبان‌را فارسی میانه نیزنام نهاده‌اند و منسوب است به هرثوه که نام قبیبلهٔ بزرگی یا سرزمین وسیعی است که مسکن قبیله هرثوه بوده وآن سرزمین خراسان امروزی است که از مشرق بدشت خاوران قدیم وازشمال بخوارزم وگرگان واز مغرب بدامغان حالیه واز طرف دیگر بسند وزابل پیوسته ومردم‌آن سرزمین از ایرانیان «سکه» بوده‌اند که پس از مرگ اسکندر یونانیان را از ایران رانده دولتی بزرگ وپهناور تشکیل داده و ما آنان را اشکانیان گوئیم وکلمهٔ «پهلو» و «پهلوان» که بمعنی شجاع است از این قوم دلیر که غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً از

کارنامه‌های ایشان باشد باقی مانده است زبان آنان را زبان پرثوی می‌گفته‌اند .

اصل کلمه پهلوی «پرثو» بوده که اسم قوم اشکانی است کلمه «ر» مبدّل بکلمهٔ «ل» شد: بشکل «پلثو» وکلمهٔ «ث» مبدّل به «ه» شده «پلهو» گردیده بعد قلب بعمل آمده وپهلو گشته وسپس با الحاق یاء نسبت پهلوی گردیده است، ونوشته‌هائی از آنان به دست آمده که قدیم ترین همه دوقبالهٔ ملک و باغ است بخط پهلوی اشکانی بر روی ورق پوست آهو نوشته شده وازاورامان کردستان بدست آمده وتاریخ آن به یکصد و بیست پیش ازحضرت مسیح می‌کشد، وچنانچه ازکتیبهٔ بیستون معلوم می‌گردد «هرثو» نام خراسان بوده این مملکت را یونانیان «پارشیا» یا «پارسوایا» گویند وامروز «پارث» یا «پارت» می‌نامند. ارامنه درتواریخ خودآنرا «پهل‌شاهدان» گویند یعنی «پهل‌شاهستان» ودرعصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان وپهلوانی زبان می‌خواندند وپهلوی‌را برابر با تازی وبعضی آهنگ آنهارا ترانه‌های «فهلویّات» خوانده‌اند .

تمام شد آنچه درآن کتاب عصری بوده وبرخوانندگان واضح است که چه قدر تکلّف بخرج داده تا «پرثو» را «پهلوی» ساخته است. (آملی ۹۹/۲)

هواسم أعظم أنوارالطبقة العرضيّة ۹/۶۷

منظور فيه الّذی يفهم من كلماتهم المنقولة انّ شهريور من جملة العقول الطّوليه كما نقل الجيهانی فی مقالة من مقالات زرادشت فی المبادی انّ دين زرادشت هوالدّعوة الی دين مارستان وانّ معبوده اُورمزد، اوّل من الملائكة بهمن ثمّ اردی بهشت ثمّ شهريور ثمّ خرداد ثمّ مرداد وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السّراج من السّراج من غير أن ينقص من الأوّل شیء، وقال لهم : «من ربّكم وخالقكم»؟ . قالوا: «انْت ربّنا و خالقنا» وهم الملآئكة المتوسّطون فی رسالته إليه وقد راهم زرادشت واستفاد منهم العلوم إلی أخره .

(هيدجی ۲۹٤)

ويقال له هو رخش ۱۰/۶۷

بالرّا المهملة والخا والشّين المعجمتين وزنه «ذونقش» وحدسی انّه كلمتان لأنّ «هور» علی وزن نور فی لغة الفرس هوالشّمس أيضا كما قال الفردوسی الطّوسی :

ز عکس می زرد و جام بلور سپهری شد ایوان پر ازماه وهور

و«رخش» على وزن «نقش» أحد معانيه فى لغة الفرس «فرّخ» و «فرخنده» فاجتمعت الرّا ان والتّخفيف عند كثرة الاستعمال مطلوب فحذفت إحديهما فمعنى « هو رخش » الشّمس المبارك الميمون و«رخش» بضم الاوّل بمعنى الشّعاع وبمعنى نفس الشّمس ومعنى الشّعاع مناسب هنا إن قرء بضم الرّاء . (سبزوارى ١٦٣)

وأيضا كيف ينسب عالم الحسّ ١٤/٦٧

هذا وجه ثالث فى تزييف طريقة المشّائين ذكره شيخ الإشراقيّين فى حكمته ، و حاصله انّه على طريقة المشّائين يكون الجسم الثّانى وهو فلك الثّوابت على ما فيه من الأنجم الكثيرة الّتى لايحصيها إلّا الله تعالى مستنداً إلى العقل الثّانى فيجب أن يكون فى العقل الثّانى من الجهات الكثيرة ما يفى بصدور هذه الكثرة منه مع انّه ليس كذلك على طريقتهم إذ الجهات المتصوّرة فى العقل الثّانى تبلغ إلى ثمانى عشر ولو زادت عليه لكان إلى عدد معدود والجهات الثّمان عشر تحصل من إمكانه الذّاتى ووجوبه الغيرى ووجوده وماهيّته وتعقّله لذاته وللعقل الأوّل ولمبدء المبادى وإفاضة الفيض عليه من العقل الأوّل ومن المبدء بلاواسطة وبواسطة العقل الأوّل ونظائر ذلك مما لايتجاوز عن حدّ محدود . (آملى ٢/١٠٠!)

وليس فى العقل الثّانى من الجهات ١٤/٦٧

فيه أنّهم قالوا يجب أن يكون جوهر عقلىّ يصدر عنه جوهر عقلىّ وجرم سماوىّ معاً ولم يجزموا بكون العقل الأوّل مصدر اللفلك الأوّل والعقل الثّانى للفلك الثّانى وهكذا، ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير، ولابوجوب تواليها فى علّية الأفلاك المتواليّة، ولا بمساوات العقول للأفلاك فى العدد، بل جزموا بأنّها لاتكون أقلّ عددا من الأفلاك فإنّ الحكم بالجزم فيما عدا ذلك لايصل إليه العقول البشريّة فيجوز أن يصدر فى أوّل الأمر عقول كثيرة، ثمّ يكون عقل وفلك، ثمّ بعده عقول آخر كثير ثمّ عقل آخر وفلك وهكذا، ويجوز أيضاً أن يصدر عقول كثيرة أوّلا غير مرتّبة ثمّ يترتّب عقول ويصدر السّماويّات.

(هيدجى ٢٩٤)

أی بصدور فلك ثامن ۱۵/٦۷

وبصدور كواكبه المتخالفة بالنّوع إذ كلّ منها نوع منحصر فی شخص فتستدعی جهات فاعليّة لايحصيها إلّا الله تعالى.

قال الشّيخ الاشراقی: «ولما لم يكن ترتيب الثّوابت واقعا على جزاف فيكون ظلّا لترتيب عقلیّ ومن التّرتيبات بل ومن الكواكب فی الثّوابت مالا يحيط البشر به علما». انتهی (سبزواری ۱٦۳)

أظلال تلك النّسب ۱۹/٦۷

تفكّر فی نفسك النّاطقة القدسيّة انّها تغذو بالمعارف الإلهيّة و يتقوّى بها كملك غذاؤه التّسبيح والتّهليل والبدن وتغذوا بالكيموس و إنّها تنمو نماء معنويّا و تتحرّك جوهرا وترقیّ وجودا وتعرج إلى قرب الله، والبدن تنمو فی الاقطار الثّلثة وانّها تشبه كلّ نفس بذاتها وتستخلف خلفاء صالحين، وليس النّور الاسفهبد فی التّشبيه أقلّ من النّار والبدن بموالدته يستخلف فی الأرض وانّها بعقله البسيط تصوّر العقل التّفصيلیّ والقوى و مصوّرة البدن على قول مثبتيها تصوّر موادّه، ولها كلمات قلبيّة كليّة و نطق عقلیّ قارّ، وله كلمات قالبيّة جزئيّة ونطق حسّی غير قارّ ولها عشق بالأنوار القاهرة وله عشق بالأنوار الحسّية وقس عليه. (سبزواری ۱٦۳)

لزينة جاز برجا ۲۰/٦۷

«جا» مخفّف «جاء» بمعنی «صار» «زبرجا» خبره، والزبرج الزّينة من وشی أوجوهر والذّهب والمراد به هنا هوالأخير. (هيدجی ۲۹۵)

وصنم لزينة وكمال ۲۰/٦۷

أی كلّ جسم للزّينة والكمال صار ذهباً فهو فی كونه زينة أنموذج ربّه الّذی هو عقل من العقول المتكافئة العرضيّة. (آملی ۱۰۰/۲)

بل كلّما يقع من الهيئات الأنيقة ۲۲/٦۷

يعنی كلّما يقع من الهيئات الأنيقة فی هذا العالم المحسوس فهو أنموذج ممّا فی عالم

العقل، كما انّ الألوان العجيبة الّتى فى رياش الطّاووس أنموذج عجائب ما فى ربّ نوعه . والشّىء الأنيق الّذى يتعجّب منه من حسنه وجماله و «انق الشّىء» إذا راع حسنه وأعجب. (آملى ١٠١/٢)

فغاسق ٢/٦٨

تنوينه للتنويع . (هيدجى ٢٩٥)

فغاسق عليه ٢/٦٨

هذا يتفرّع على قوله: « والنّورالقاهر فىالغاسق حكمه انسحب» يعنى كلّ نورقاهر أى ربّ نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الّذى تحته حكمه القهر، وكلّ ربّ نوع حكمه الحبّ يكون ما فى تحت تربيته حكمهالحبّ وهكذا، فالجسم الّذى يغلبه القهريكون ربّ نوعه ممّا يغلبه القهر، وحيث انّ الشّمس والقمرنورهما قد بهر نور ساير الكواكب حتّى ان صارالشّمس كوكب فاعل النّهار بحيث لايبقى معه لسائرالكواكب حكم فيكون نور ربّهما قد قهر ساير أرباب الأنواع فقاهريّة نورالشّمس والقمر ظلّ قاهريّة نور ربّهمافى عالم أرباب الأنواع . (آملى ١٠١/٢)

إذ ربّه ٢/٦٨

أى نوره القاهر . (هيدجى ٢٩٥)

أما رأيت أنّ شمسا ٣/٦٨

فقهرهما أنوار الكواكب فى النّهار ظلّ قهر ربّ نوعهما أرباب الكواكب بل القهران منطويان فى قهرالواحد القهّار نور الأنوار تعالى . (سبزوارى ١٦٤)

أوالمعنىٰ انّ غاسقا يصحبه ذلّ ٤/٦٨

غرضه من هذه العبارة بيان أن ليس المقصود ذكرغاسق يغلب عليه الحبّ والذلّ معا كما هوظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحبّ فقط و ذلك كالزّهرة الّتى هى كوكب العشق والمحبّة، ومنها ما غلب عليه الذّلّ والانقياد وذلك كالأمّهات الأربع . (آملى ١٠١/٢)

کزهرة والامّهات الأربعة ٤١/٦٨

نشر علی ترتیب اللّف . (هیدجی ۲۹۵)

وكلّ فعل ذی نما ٧/٦٨

یعنی کلّ فعل یصدر عن جسم نامی فإنّه من ربّ نوع ذلک الجسم ، وقد بیّنه شیخ الإشراق فی المطارحات بأنّه لایمکن استناد ذاك الفعل إلی القوی النّباتیّة من الغاذیة والنّامیّة والمولّدة ، وبیّن وجهه بأنّ هذه القوی أعراض لا إدراك لها وأطال فی بیان عرضیّتها ثمّ رتّب علی عرضیّتها و عدم إدراكها عدم إمکان استناد هذه الأفاعیل إلیها ، و قال هذه الأفاعیل المختلفة مع ما فیها من التّرکیب العجیب والنّظام المتقن الغریب والهیئات الحسنة ولتّخاطیط المستحسنة لایمکن صدورها عن طبیعة قوّة لا إدراك لها ولاثبات فی النّبات والحیوان ، ثمّ قال : « وما ظنّ انّ للنّبات نفس مجرّدة مدبّرة فلیس بحقّ وإلا لکانت ضایعة معطّلة ممنوعة من الکمال أبداً وذلک محال » . (آملی ۱۰۲/۲)

وكلّ فعل ذی نما ٧/٦٨

یعنی کلّ فعل یصدر عن نامیّ . (هیدجی ۲۹۵)

ذی ٧/٦٨

مضاف إلیه لقوله : « فعل » . (هیدجی ۲۹۵)

وقد زیّف احتجاجه ٩/٦٨

حیث أنّه بعد نقل ما فی المطارحات قال : « هذه أقوال هذا الشّیخ المتألّه فی هذا الباب ولا أشكّ انّها فی غایة الجودة واللطافة لکن فیها أشیاء » ثمّ شرع فی بیان ما فیها بقوله : « منها عدم بلوغها حدّ الإجداء » إلی آخر عباراته . (آملی ۱۰۲/۲)

للنّحل المسدّسات ١١/٦٨

فإنّ المسدّس أوسع الأشکال بعد الدّائرة و إنّما ترك الدّائرة لکیلا یقع خارج البیوت فضلا من الفرج والمربّع لئلا یقع داخل البیوت زوایاها فضلا لأنّ النّحل مستدیر مستطیل وربّه لایحبّ المسرف . وشوهد العناکب ماینسج فی الأشجار دوایر محیطة

بعضها ببعض ويفرز من مركزها خطوطا إلى محيطها على شكل مثلّثات تعجب الناظرين وهونفسه بمقدار بعوضة فهذه وأمثالها من غرايب آثار الحيوانات بإلهام أربابها و ملائكة موكّلين على أنواعها ،كما ورد فى الشّرع وفى الأحاديث: «انّ تحت العرش ثورا و أسدا وانّ هناك ديكة يتبعها الدّيوك فى الصّيحة» وغيرذلك من إشارات الشّرع .

(سبزوارى ١٦٤)

المثل الأفلاطونيّة ١٢/٦٨

وهم الملائكة المقرّبون المسمّون عند الأوائل بأرباب الأنواع وعند الأفلاطونيّين بالمثل الأفلاطونيّة والصّور الالهيّة لانّها علومها التّفصيليّة الّتى بواسطتها يصدر الاشيآء الخارجة . (هيدجى ٢٩٥)

إنما سميّت تلك العقول المتكافئة مثلا ١٣/٦٨

قال فى حاشيته على الشّواهد الرّبوبيّة : «وجه تسميتها بالمثل أمران :

أحدهما ، أنّها أمثلة لما تحتها بمعنى أنّها مع ما هو واقع فى تحتها مندرجة تحت مهيّة نوعيّة متفقة فى المهيّة و لوازمها كما هو معنى المثليّة .

وثانيهما، أنّها أمثال وحكايات لما فوقها من الأسماء الحسنىٰ للحقّ تعالى الّتى هى أرباب الأرباب وتوصف بالنّوريّة لجمعيّة وجودها وتميزاً لها عن المثل المعلّقة، وانّها واقعات فى عالم الإبداع لكونها غيرمسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من اللّيس إلى الأيس دفعة واحدة دهريّة، وأنّها موجودة فى صقع الرّبوبيّة لغلبة أحكام الوجوب عليها و استهلاك أحكام الإمكان فيها بحيث أنّها موجودة بوجود الله لا بإيجاده باقية ببقاء الله لا بإبقائه» انتهى .

اقول ،الفرق بين المثل والمثال هوانّ مثل الشّىء عبارة عمّا يوافقه فى تمام المهيّة و يكون الامتياز بينهما فى العوارض الخارجة عن المهيّة كالفردين المندرجين تحت مهيّة واحدة مثل زيد وعمرو ،ومثال الشّىء عبارة عمّا يوافقه فى بعض الوجوه لافى مهيّة، ولأجل تفاوت معناهما أنّه تعالىٰ منزّه عن المثل لأنّه لامهيّة له لكى يكون له شريك فيها، ولو

كان ذاته تعالىٰ مهيّة مجهولة الكنه أيضا ليس لـه مثل أى‌شريكٌ فى مهيّته ولكنّه تعالىٰ له الأمثال العليا بل العالم أعنى ما سواه تعالى كلّه مثاله .

وفى كلّ شيء لـه آيـة تـدلّ على أنّـه واحـد

بل ليس كلّ شيء إلّا آيته لا انّه شيء فيه آيته . قال العارف المولوى :

فرق اشكالات آيد زين مقال ليك نبود مثل باشد اين مثال

كان دلير آخر مثال شير بود نيست مثل شير در جمله حدود

إذا عرفت ذلك ظهر لك وجه قول مصنّف - قدّس سرّه - : «لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها» أمّا كونها أمثالا لما دونها فبناء على التّحقيق من كونها متّحدة‌المهيّة مع مهيّة أصنامها مع مهيّة أصنامها ، فربّ كلّ نوع مع أفراده النّاسوتيّة كزيد وعمرو فى اشتراكها فى‌جهة واحدة إلّا انّ ربّ النّوع فرد عقلىّ نورىّ و ساير الأفراد ناسوتيّة هيولانيّة من عالم الطّبيعة . و امّا كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلأنّها ظلال أسمائه تعالىٰ وحكايات صفاته . (آملى ٢/١٠٢)

أو لكونها أمثالا للإشراقات العقليّة ٦٨/١٦

وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها أى‌العقول المتكافئة العرضيّة أمثالا للعقول الطّوليّة لما عرفت من أنّ العقل بإشراقه يحصل منه مثله كما انّ العقل يجعل النّفس مثله بإشراقه عليـه نظير المعلّم الّذى يجعل المتعلّم مثله بإفاضة العلم عليه من غير نقصان شيء منه . (آملى ٢/١٠٣)

نسبت إلى افلاطون ٦٨/١٧

لأنّه قال فى كثير من أقاويله موافقا لأُستاده سقراط إنّ للموجودات صوراً مجرّدة فى عالم الإله وربّما يسمية المثل الالهيّة ، وانّها لاتدثرو لاتفسد ولكنّها باقية وانّ الذى يدثرو يفسد انّما هو الموجودات الّتى هى كائنـة . قال المصنّف : إنّما عبّر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأنّها من صقع الرّبوبيّة ، و أحكام الوجوب عليها غالبة و أحكام الإمكان فيها مستهلكة . (هيدجى ٢٩٥)

وإنّما نسبت إلى أفلاطون ١٨/٦٨

قال الشّيخ فى إلهيّات الشّفاء : « إنّهم جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطّبيعيّة صورة مفارقة هى المعقولة وإيّاها يتلقّى العقل إذ كان المعقول أمراً لا يفسد وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه، وإيّاها تتناول وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرطان فى هذه الرّأى » انتهى . (آملى ١٠٤/٢)

لكلّ نوع له فرد فى هذا العالم ١٩/٦٨

خرج مثل الاضافات لأنّها اعتباريّة لافردلها، وخرجت الأعراض إذ المطلق من الفرد منصرف إلى الفرد الكامل وهو الجوهر المستقلّ وأفراد الأعراض وجودها تبعىّ، فلاربّ نوع للعرض فى عالم الإبداع لأنّ العرض ليس لـه وجود فى مرتبة وجود الموضوع بل فيها قوّته فيلزم وجود القوّة فى عالم الإبداع، ولذلك قال الشّيخ الاشراقى المسكر وطعمه والمسك ورائحته هناك واحد، بل لاربّ جنس هناك لأنّ الجنس وجوده بنحو الاستهلاك وان كان الجوهر الجنسىّ والوجود للجوهر النّوعىّ وهو المهيّة التّامّة والجنس مطلقا مهيّة ناقصة . (سبزوارى ١٦٤)

انّه علم الحق عندهم وصور قضائيّة عندنا ٢٠/٦٨

لما قد تقدّم من أنّ العلم التّفصيلىّ للحقّ - جلّ شأنه - عندهم عبارة عن وجودات الأشياء كلّها من أوّل عالم العقل إلى آخر مراتب الوجود وانّه فى مرتبة ذاته المقدّس ليس إلّا العلم الإجمالىّ بالأشياء فلا تفصيل فيه أصلا ، وعلمه الإجمالى بكلّ شىء فى مرتبة ذاته هو عين علمه بذاته الّذى هو عين ذاته ، بخلاف طريقة المصنّف فإنّه قائل بأنّ علمه بذاته الّذى هو عين ذاته علم إجمالىّ بما عداه فى عين الكشف التّفصيلىّ ، فعلمه التّفصيلىّ بكلّ شىء ليس منفصلا عن ذاته حتّى تكون المثل النّوريّة مثلا علما لا غير بل علمه التّفصيلى فى مرتبة ذاته وإنّما المثل النّوريّة مرتبة من مراتب علمه وهى عالم قضائه أى قضائه التّفصيلىّ الأوّلىّ المتوسّط بين قضائه الإجمالى الّذى هو عالم العقول الطّوليّة و بين قضائه التّفصيلىّ الثّانوىّ وهو عالم النّفوس الكليّة المساوية المعبّر عنها باللّوح المحفوظ . (آملى ١٠٤/٢)

وصور قضائيّة عندنا ٢٠/٦٨

كما تقدّم فى غرر مراتب علمه تعالى من أنّ المثل النّوريّة صور قضائيّه قائمة بالعقل بالقيّام الصّدوريّ، ولأنّ فيها كثرة نوعيّة فهى قضاء تفصيليّ أوّليّ. أمّا كونها قضاء فلأنّها إبداعيّ لاداثرة ولازائلة فلا تردّ ولاتبدّل، وانّها موجودة فىعالم الإبداع على سبيل الكليّة، والقضاء هو وجود الشيء فى عالم الإبداع كذلك. وأمّا كونها تفصيليّا فلأنّ فى كلّ واحد منها كثرة نوعيّة إذ كلّ منها بوحدته وبساطته تجمع كلّ كمال فىالصّور الّتى تحته من الصّور النّاسوتيّة الطّبيعيّة جمعاً لاينثلم به جهة وحدته وبساطته. وأمّا كونها اوّلياً فكونها فى مقابل القضاء التفّصيليّ الثّانويّ الّذىهوأكثرتفصيلياً من القضاء التّفصيليّ الأوّليّ وهوالصّور المفاضة على النّفوس الكلّيّة السّماويّة المعبّر عنها باللّوح المحفوظ. وأمّا العقول المترتّبة الطّوليّة فهىالقضاء الإجمالى كما انّالعقلالأوّل هوالقلم الأعلى، ولعلّه المقسم به فى قوله تعالى: « ن والقلم ». (آملى ١٠٤/٢)

أعنى الأفراد الطّبيعيّ من نوعه أوشخصه المنحصر فيه فى عالم الطّبيعيّ ١/٦٩

قد تقدّم أنّ الطّلسم فى لسان الإشراقيّين عبارة عن الجسم إلّا انّ الإسلاميّين منهم يعبّرون عن الجسم بالبرزخ وغير الإسلامى منهم يعبّرون بالطّلسم. ووجه تقسيم المصنّف الطّلسم بقوله: «أعنىالأفراد الطّبيعيّ من نوعه أوشخصه المنحصرنوعه فيه فى العالم الطّبيعيّ » هوانّ النّوع المتكثّرأفراده منحصرعندهم بالعناصر، و أمّا الأفلاك وما فيها من الفلكيّات فكلّ شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصراً به وذلك لعدم قبول هيولى الأفلاك عندهم للوصل والفصل فيصير الفرد الطّبيعيّ حينئذ على قسمين: منها ما يتعدّدأفراده وهوالموجود فى عالم العناصر، ومنها مالا يتكثّر أفراده وهو الأفلاك وما فيها من الفلكيّات. (آملى ١٠٥/٢)

والسّرّ فى أنّ الوجود البسيط ٣/٦٩

إعلم انّ جواز أخذ مفهومات متخالفة وانتزاعها عن الوجود البسيط الأحديّ

دلیل علی جامعیّة ذاك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات وواسطة لاثباته، فههنا أمور : ۱ـ کون الوجود البسیط مشتملا علی تمام مراتب ما دونه من الوجودات و ۲ـ جواز انتزاع المفهومات المتعدّدة عن الوجود الواحد ۳ـ وکون جواز انتزاعه دلیلا علی کون الوجود الواحد مشتملا علی تمام مراتب ما دونه. وغرض المصنّف من هذه العبارة بیان الأخیر والاستشهاد له بالاستدلال علی جواز انتزاع المفاهیم المتخالفة عن النّفس مثل مفاهیم العاقل والمتوهّم والمتخیّل والحسّاس والبصیر والسّمیع وأمثالها علی أنّ النّفس فی وحدته کلّ القوی . (آملی ۲/۱۰٦)

مشتمل علی جمیع الوجودات ٤/٦۹

قد اقیم البرهان علی أنّ البسیط الحقیقیّ من الوجود یجب أن یکون کلّ الأشیاء الوجودیّة إلّا ما یتعلّق بالنّقائص والأعدام أو کلّ ماکانت وحدته أقوی و إلی البساطة أقرب کانت إحاطته وجمعیّته أکثر . (هیدجی ۲۹۵)

سوغ أخذ مفهومات ٤/٦۹

أی عدم انثلام الوحدة والبساطة مع جامعیّة الفرد المجرّد الإبداعی لجمیع الکمالات الأولیّ والثانیة الّتی لکلّ الأفراد الطّبیعیّة من نوعه، لأنّ التّکثّر إنّما هو فی المفهوم لا فی الوجود، فآدم الأوّل أی الإنسان الجبروتیّ جامع لفعلیّات الأُناسی وخیراتهم لاحدودهم ونقایصهم، والمفاهیم والتّعابیر عنه مختلفة مثل الکلمة الأتمّ المحمدیّة والعلویّة ـ صلوات الله علیهما ـ والکلمة العیسویّة والکلمة الموسویّة والکلمة الابراهیمیّة والکلمة النّوحیّة وغیرها إلی الکلمة الآدمیّة . وقد مرّ سابقا سوغ أخذ مفاهیم الحیوة والحیّ والوجود والنّور والعلم والعالم والمعلوم والعشق والعاشق والمعشوق والارادة والقدرة و نحوها من وجود النّفس النّاطقة مع وحدتها، وکذا معلول و مراد ومعلوم ومقدور و مرزوق ومخلوق لله بل بحسب مضایفات فی الطّرفین تعبیرات لها . (سبزواری ۱٦٥)

کالنّفس فی الذّات ٦/٦۹

سیجییء فی مبحث أحوال النّفس أنّها فی وحدتها کلّ القوی[1]. (هیدجی ۲۹٦)

ففى سمعه ينطوى كلّ العشرة ١١/٦٩

وهذا نظير أبدان الأولياء فى هذه النشأة، ولهذا كان رسول الله صلّى الله عليه وآله يرى من خلفه كما يرى من قدّامه ويسمع بجميع أعضائه وجوارحه ولم يكن بصره مخصوصاً بعينيه المخصوصة بل كان بدنه ـ صلّى الله عليه وآله ـ كلّه بصرا وكلّه سمعاً وكلّه شمّا الخ، وقد قالوا بأنّ الأفلاك أيضا كذلك ولايختصّ موضعا منها بالبصر و موضعاً آخر بالسّمع بل تبصر بما تسمع وتسمع بما تبصر. (آملى ١٠٨/٢)

وتضرب تلك المائة فيها تصير ألفاً ١٣/٦٩

لأنّ عالم العقل عالم الجمع، والعقل لايشغله شأن عن شأن، فلما كان العقل الكلّى علمه حضوريّا فمن معلوماته الحضوريّة المبصرات فعلمه الحضورىّ بها بصر، ومنها المسموعات فعلمه الحضورى بها سمع، ومنها المشمومات والمذوقات والملموسات وغيرها فعلمه الحضورى بها إدراك وانطوى تحته المدارك الأُخر من الشمّ والذّوق واللمس والحسّ المشترك والخيال والمتخيّلة والوهم والحافظة، كلّ هذه بنحو أتمّ وأعلى وبنحو الفعليّة لا الانفعال.

ولمّا كان علمه فعليّا كان قدرة وقدرته المتعلّقة بإيجاد المجرّدات والكلّيات بحول الله وقوّته قوّة مبدعة وبالمخترعات قوّة مخترعة وبالمنشات قوّة منشاة وبالمكوّنات قوّة مكوّنة وهكذا قوّة هى كطبيعة خامسة ومخفّفه مصعدة ومثقلة مهبطة. ولما كان عشقا بذاته ومقوّم ذاته وبالآثار من حيث أنّها آثاره بل آثار القيّوم المقوّم تعالى كان كقوّة شوقيّة ولكن مجرّدة وسيعة، ومن حيث التّصوير والتّشبيه كقوّة مصوّرة ومستخلفة وقس عليها كلّ القوى، بل قدرته روح اليد والرّجل ونحوهما، وعلمه الحضورىّ روح العين والأُذن ونحوهما، فله الجوارح والأعضاء كالمدارك والقوى وراء ماله فى مقام الظّهور الفعلى باعتبار كليّته وحيطته من القوى والأعضاء فإنّه يبصر بكلّ بصر ويسمع بكلّ سمع ويبطش بكلّ يد ويعمل بكلّ عاملة إلى غير ذلك من أحكامه المستنبطة من أحكام علّته لأنّه الآية الكبرى كما قال مجلاه الأتمّ: «مَنْ رآنى فَقَدْ رأى الله» على معنى أنّه قد رأى وعرف الله

أوّلا على نمط اللمّ كما هو أحد معانى قوله: « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ ».
(سبزوارى ١٦٥)

وتدبير استكمالىّ ١٦/٦٩

إذ العقل تامّ لاحالة منتظرة فيه فهو يكمل الأفراد النّاسوتيّة له ولايستكمل بها بخلاف النّفس فإنّها تكمل البدن وتستكمل به وبه وبقواه تخرج من القوّة إلى الفعل ولذا استعملنا فيها الوقاية وفيه العناية إذ تدبيره محض الفضل والرّشح لاتدبيرها .
(سبزوارى ١٦٦)

وقاية وتدبير استكمالى كذلك ١٦/٦٩

اعلم انّ لكلّ واحد من الرّب النّوع والنّفس تعلّق بما دونهما، فألرّبّ النّوع له تعلّق تدبيرىّ بما دونه من المظاهر أعنى الأجسام المعبّر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنّفس أيضاً تعلّق تدبيرىّ بالبدن إلّا انّهما يفترقان فى أنّ تعلّق العقل بما دونه تعلّق تدبيرىّ إكمالىّ فقط لكن النّفس لها تعلّق تدبيرىّ بالبدن إكمالى من جهة واستكمالى من جهة . فالنّفس مدبّر ومكمّل من وجه ومتكمّل من وجه آخر إذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهيولانىّ إلى مرتبة العقل بالمستفاد . وسيأتى تفصيلى ذلك فى مباحث النّفس من الطّبيعيّات . (آملى ١٠٨/٢)

نظراً إلى الوحدة ٢١/٦٩

ونظرا إلى الأصالة كالنّقطة الرّاسمة للخطوط والحروف الكتيبة، وكالحركة التّوسّطيّة الرّاسمة للقطعيّة، وكالآن السّيّال الرّاسم للزّمان. و إن نظرنا إلى سعة النّور فى القاعدة ووفور النّور فيها عكسنا التّمثيل للحقيقة والرّقيقة بل رقيقة الرقيقة كما ورد فى الصّور والنّاقور انّه قرن من نور التقمه اسرافيل واختلف بين محقّقى العرفاء انّ اسفله اوسع أو اعلاه ولكلّ وجه فهو أيضاً مخروطىّ . (سبزوارى ١٦٦)

ففى التمثيل هو كنقطة ٢٢/٦٩

النقطة ترسم بسيلانها فى الوهم خطّاً مستقيماً، والخطّ ترسم بسيلانه بأن تحفظ طرفاً

منه وتحرّك طرفاً آخر منه بقدر شبر أوذراع و نحوهما مثلا فإنّة يحدث بحركة طرف منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلّثاً قائم الزّوايا أحد أضلاعه الخطّ المرتسم من حركة النّقطة ، والضّلع الآخر هو الخطّ الحاصل من حركة طرف من الخطّ الأوّل انحفاظ طرفه الآخر ، وقاعدته الشّبر أوالذّراع الحاصل من امتداد الطّرف المتحرّك بقدر الشّبر أوالذّراع ، والمثلّث يرسم من حركة قاعدته بأن يحفظ طرفاً منه وهوالطّرف الّذى ينتهى إليه الخطّ العمودى الحاصل من حركة النّقطة الأولى[1] ، ويجعل مركز دائرة ويحرّك طرفه الآخر على محيط الدّائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هو تلك القاعدة فيحصل بعد إتمام الدّور شكل مخروطى سهمه الضّلع السّاكن على المركز وقاعدته الدّائرة المذكورة . (آملى ٢/١٠٩)

والخطّ مثلّثا ٢٣/٦٩

إذ من سيلان الخطّ عرضا يتوهّم إحداث سطح على شكل مثلّث قائم الزّاوية لأنّ الخطّ الحاصل من سيلان النّقطة واقع على سطح عمود عليه . (هيدجى ٢٩٦)

والمثلّث مخروطا ٢٣/٦٩

بأن يوضع أحد ضلعيه على مركز هذه الدّايرة وطرف ضلعه الآحر على محيطها ثمّ يدار به عليه فيحصل بعد إتمام الدّورة شكل مخروط سهمه الضّلع السّاكن على المركز وقاعدته الدّائرة المذكورة . (هيدجى /٢٩٦)

وذلك الأصل ٤/٧٠

ونسبته إليها نسبة الرّوح إلى الجسد فهو ربّها ومدبّرها . (هيدجى ٢٩٦)

إذ معلوم انّه أيضاً فرد مثل كلّ واحد ٨/٧٠

فإن قلت : إذاكان الفرد العقلىّ أيضاً جزئيا حقيقيّا موجوداً مشخّصاً فى الخارج فيصير مساويا مع الفرد المحسوس فى كونه جزئيّا حقيقيّا ، فكما يجوز أن يحمل الفرد المعقول على المحسوس ينبغى أن يحمل المحسوس أيضاً على المعقول فما التّفاوت بينهما بعد اشتراكهما فى كونهما جزئيّا حقيقيّا مشتركا تحت مهيّة واحدة ؟.

قلت: التفاوت بينهما بكون الفرد المعقول كلياً سعياً و تكون كليّته باعتبار سعة وجوده و إحاطته بالأفراد المحسوسة بحيث يكون هو فى وحدته كلّ تلك الأفراد المحسوسة على نحو المتن واللّف و تلك الأفراد المحسوسة هى ذاك الفرد المعقول بنحو الشّرح والنّشر. (آملى ۲/۱۰۹)

وذلك هو المثل ۹/۷۰

كما هو المرويّ عن أفلاطون والقدمآء، قال فى الأسفار: «و يؤيّد ذلك تسميته حكماء الفُرس ربّ كلّ نوع باسم ذلك النّوع حتّى أنّ النّبتة الّتى يسمّونها «هوم» الّتى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدّسون صاحب نوعها ويسمّونها «هوم ايزد»، وكذا لجميع الأنواع فانّهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خُرداد» وما للأشجار سمّوه «مرداد» وما للنّار سمّوه «ارديبهشت» انتهى كلامه علا مقامه. وفى بعض الكتب المعمولة فى لغة الفرس أنّ «هوم» بروزن موم نام درختى است شبيه بدرخت گز ودرحوالى فارس بسيار است وساق آن گره بسيارى دارد وبرگ آن ببرگ درخت يا سمين مى ماند ومجوس در وقت زمزمه از آن چوب بدست مى گيرند. (هيدجى ۲۹۶)

اى متّفق معها فى المهيّة ولوازمها ۹/۷۰

إن قلت: الاتّفاق فى المهيّة و هذه الأفراد أجسام نامية وذلك الفرد الإبداعىّ مجرّد.

قلت: قد مرّ فى مباحث المهيّة أنّ مقوّماتها على سعة ما وإبهام ما معتبرة فيها و أنّ الجزء ما هو القدر المشترك بين مراتبها، فالجسم المعتبر أعمّ من الطّبيعىّ والمثالىّ ثمّ المثالىّ أعمّ ممّا هو ملتفت إليه لصاحبه أو كظلّ غير ملتفت إليه بالذّات، فكلّ المثل المعلّقة لأفراده كأظلاله، والحسّاسيّة علمت معناها فى المجرّدات من السّمع والبصر والإدراكات الأُخرى وقس عليهما غيرهما. فالحيوان المعتبر فى حدّ الإنسان أعمّ من الحىّ بالذّات والحىّ بالعرض، والنّاطق أعمّ من المدرك للكليّات إدراكاً حصولياً أو حضورياً، والكلّى من الكلّى العقلىّ ومن الوجود العينى السّعى، بل أعمّ من المدرك بالقوّة وبالفعل حتّى لا يخرج الإنسان الجاهل. (سبزوارى ۱٦٦)

ای متّفق معها فی المهيّة ولوازمها كما قال به صدر المتألّهين ۹/۷۰

الإشكال فی اتّفاق الفرد العقلانیّ مع الأفراد المحسوسة فی المهيّة ينشأ من القول بأصالة المهيّة كما هوطريقة شيخ الإشراقيّين أوالقول بأصالة الوجود مع القول بالتّواطؤ فی أفراده. إذ حينئذ يقال إذاكان الفرد المعقول متّحد المهيّة مع المحسوس كيف يختلفان فی كون الفرد المعقول مقوّما للمحسوس والمحسوس متقوّما به مع أنّ الحقيقة الواحدة لايصحّ أن يقوم بعضها ببعض، وكيف يختلفان فی استغناء الفرد المعقول عن المادّة وافتقار المحسوس بها مع أنّ الحكم فی الأمثال فيما يجوز ومالا يجوز واحد. فلوكان فرد من حقيقة واحدة مقوّما أومستغنيا عن المادّة لكان جميع افرادها كذلك.

والحلّ هوبالقول بأصالة الوجود والالتزام بكون صدقه على أفراده بالتّشكيك إذ يصحّ حينئذ أن تكون الاختلاف بين أفراد حقيقة واحدة بالتّمام والنّقص والشّدّة والضّعف فيصحّ أن يكون فرداً لكماله و شدّته مقوّماً وآخراً لضعفه و نقصانه معلولا و متقوّماً، وأن يكون فرداً مستغنياً عن المحلّ وآخراً محتاجا إليه، فلا يلزم من تقوّم فرد بفرد منه تقوّم ما يشاركه فی الحقيقة المشتركة ومن افتقار فرد إلى المحلّ افتقار جميع أفراد تلك الحقيقة إليه. (آملی ۱۱۰/۲)

لأصالة الوجود ۱۱/۷۰

فإذا كان الوجود الّذی هوجهة الوحدة أصلا، والمهيّة والمفهوم الّذی هو مثار الاختلاف اعتباريّا، وكان المشكّك سنخا واحدا، فإنّ ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك كان وجود الإنسان الطّبيعیّ والمثالیّ والملكوتیّ والجبروتیّ سنخا واحدا. ولو جاز إطلاق النّوع على الوجود الحقيقیّ لقلنا انّه نوع واحد ذومراتب لكن ليس كذلك لأنّ النّوعيّة والجنسيّة و نحوهما من أوصاف شيئيّة المهيّة، ولهذا قلنا انّه سنخ واحد والحركة فيما يجوز من المراتب فيها أصل محفوظ هو وجه الله الّذی فی المتحرّك و موضوع واحد بل ما فيه الحركة وساير متعلّقاتها واحدة، والتّوسّطيّة أمر بسيط والقطعيّة متّصلة واحدة والاتّصال الوحدانیّ مسارق للوحدة الشّخصيّة. (سبزواری ۱٦۷)

علی ما نسبه إلیه صدر المتألّهین ۱۲/۷۰

حیث قال: «و صاحب الإشراق حمل کلام المتقدّمین فی تلک الأرباب و نسمیتهم کلّ ربّ باسم صنمه علی مجرّد المناسبة والعلّیّة لا علی المماثلة النّوعیّة کما یدلّ علیه قوله فی المطارحات» ثمّ قال: «فالحرّی أن یحمل کلام الأوائل علی أنّ لکلّ نوع من الأنواع الجسمانیّة فردا کاملا تامّاً فی عالم الإبداع هو الأصل والمبدء و سائر أفراد النّوع فروع ومعالیل و آثار له وذلک لتمامه وکماله لا یفتقر إلی مادّة ولا إلی محلّ یتعلّق به بخلاف هذه فانّها لضعفها و نقصانها مفتقرة إلی مادّة فی ذاتها أو فی فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد کمالاً ونقصانا. وقول بعضهم انّ الحقیقة الواحدة کیف یقوم بعضها بنفسه وبعضها بغیره ولو استغنی بعضها عن المحلّ لاستغنی الجمیع لیس بصحیح مطلقا بل فی المتواطئة. (هیدجی/۲۹۷)

والمقصود ۱۴/۷۰

کقوله فی المطارحات:

«ولا تظنّن انّهم یقولون انّ صاحب النّوع جسم أو جسمانی أو له رأس و جلان وإذا وجدت هرمس یقول انّ ذاتا روحانیّة ألقت إلیّ المعارف، فقلت: من انت؟ فقالت: أنا طباعک التّام، فلا تحمله علی أنّه مثلنا» انتهی. (سبزواری ۱٦۷)

وأیضاً ۱۵/۷۰

ممّا تمسّک به قاعدة الإمکان الأشرف فإنّ الممکن الأحسّ إذا وجد فیجب أن یکون الممکن الأشرف قد وجد قبله کما سیذکره. (هیدجی ۲۹۷)

حیث یستدلّ ۲۰/۷۰

یعنی یستدلّ بوجود النّفس علی وجود العقل بقاعدة الإمکان الأشرف والحال أنّهما متخالفان بالنّوع کما جعلوها قسمین فی تقسیم الجوهر إلی الاقسام الخمسة المشهورة. (هیدجی ۲۹۷)

کما سنذکر ۲۰/۷۰

فی الغرر المعقود فی القاعدة المذکورة بقوله: «والنّور الاسفهبد...». (هیدجی ۲۹۷)

والنّفس والعقل متخالفان نوعا ٢٠/٧٠

فإنّهم جعلوهما قسمين فى التّقسيم المشهور للجوهر إلى الخمسة المشهورة سيّما المشّاؤون، القائلون بتباين الوجودات كما هو ظاهر مقالتهم .

(سبزوارى ١٦٧)

إلّا أن يقال باختلافهما بالنّقص والكمال كما هو الحقّ ٢١/٧٠

عندنا كما صحّحنا بهالكينونة السّابقة للنّفس وقول افلاطون بقدمها ونحو ذلك، وبه قال صدر المتألّهين ـ قدسّ سرّه ـ، وكذا على طريقة الشّيخ الإشراقى فى النّور قال فى حكمة الاشراق :

«النّور كلّه أى سواء كان جوهرا أوعرضا كما فى شرحها فى نفسه لاتختلف حقيقته إلّا بالكمال والنّقصان». وقال فى موضع آخرمنها : «فـأوّل ما يحصل منه نورمجرّد واحد ثمّ لايمتاز عن نورالأنوار بهيئة ظلمانيّة مستفادة عن نورالأنوار فيتعدّد جهات نورالأنوار مع ما برهن من أنّ الأنوار سيّما المجرّدة غير مختلفة الحقايق فإذن التميز بين نورالأنوار وبين النّورالأوّل الّذى حصل عنه ليس إلّا بالكمال والنّقص» انتهى (سبزوارى ١٦٨)

بالنّقص والكمال ٢٢/٧٠

لابالنّوع كما هو المعروف . (هيدجى ٢٩٧)

فى كتاب الجمع بين الرّايين ١/٧١

أى بين رأى أفلاطون وارسطو . (هيدجى ٢٩٧)

فى كتاب الجمع بين الرّايين ٢/٧١

أى فى مقالته المسمّاة بكتاب «الجمع بين رائى افلاطون وارسطو» . (آملى ٢/ ١١٠)

فأوّلوا المُثُل بالصّور المرتسمة ٣/٧١

قال الفارابى فى الكتاب المذكور : «إنّ مراد افلاطون من المثل هو الصّور العلميّة القائمة بذاته تعالى علما حصوليّا على ما هو طريقة المشّاء لأنّها باقية غير دائرة ولا متغيّرة

و إن تغيّرت وزالت الأشخاص الزّمانيّة والمكانيّة » انتهى . فانظر انّه فى تأويله أرجع مذهب الأفلاطون إلى ما ينسب إلى أرسطو ولذا يورد عليه المصنّف بأنّ إرجاع الصّور المرتسمة على ماينسب إلى أرسطو إلى المثل المفارقة النّوريّة القائمة بذاتها أولى وذلك لأنّ القول بالصّور المرتسمة أشنع، وأحوج إلى التّأويل لكثرة ما يرد عليه من الإشكال .
(آملی ۲/۱۱۰)

مجرّدة لاتتغيّر ۵/۷۱

وما قالوا إنّ ذلك المجرّد مثال نوريّ لهذه الأفراد الطّبعيّة فهوكذلك لأنّ الصّورة العلميّة ماهى عليه فى نفس الأمر ومطابقة لها . (سبزوارى ۱٦۸)

قيامها بذات باريها ٦/۷۱

الّذى هو أقرب إليها وأقوم فى تحصيلها عن نفسها لأنّ نسبتها إلى ذاتها بالإمكان وإلى قيّومها بالوجوب . (هيدجى ۲۹۸)

ولولوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ۸/۷۱

بنى أوّلاقيامها بذواتها مع كونها قائمة بذوات باريها انّه تعالى تمامهاوكمالها، فقيامها به ليس قياما باجنبيّ بل بمقوّم ذاتها ، وهذا ما دفع به صدرالمتألّهين ـ قدّس سرّه ـ عن المشّائين إشكال لزوم اتّحاد الفاعل والقابل فى البسيط .

وحاصل الدّفع أنّ هذه الصّور واجبة بوجوبه تعالى لابإيجابه باقية ببقائه لابإبقائه، وبالجملة من صقعه لانّها علمه وصفته، كيف وإذاكانت العقول الّتى من أفعاله من صقع ربوبيّته فصفته أولى بذلك، والمصدر والصادر يستدعيان مغايرة أكثرمن هذا، ونتنزّل ثانيا بأنّه على تقدير السّببيّة والمسبّبيّة، فالسّبب الغائىّ وهوالمسمّى بالسّبب التّامى لايباين الشّىء لأنّ الوصول إلى الغاية بنحو الاتّحاد وفى المجرّد الحقيقىّ ما هولم هو .
(سبزوارى ۱٦۸)

ولو لوحظ مسبّبيّتها عنه تعالى ۸/۷۱

الظّاهر أن تكون كلمة « لو» وصليّة جىء بها لبيان الفرد الخفىّ فتكون العبارة

مشيرة إلى تصحيح قيام تلك الصّور بذاتها على ما هو المأثور من أفلاطون وأتباعه فى المثل النّوريّة مع أنّها قائمة بذات بارئها قياما حصوليّا على ما هو رأى أتباع المشّائين . (آملى ۲/۱۱۰)

فالسّبب الغائىّ هوالسّبب التّمامىّ ۹/۷۱

لأنّ الغاية فى كلّ موضوع صورة كماليّة للفعل المغيّا فما لم يجلس السّلطان على السّرير لم يتمّ ولم يكمل صورته وشيئيّة الشّىء بصورته . (هيدجى ۲۹۸)

وقيل والقائل به هوالسّيّد المحقّق ۱۱/۷۱

قاله فى الكتاب الموسوم بالأُفق المبين ولا بأس بنقل عبارته على ما حكاه عنه فى الأسفار .

قال - قدّس سرّه - : «انّ القضاء على ضربين مختلفين : علمىّ وعينىّ ، وكما يصحّ أن يعنى به ظهور فى العلم وتمثّل فى العالم العقلىّ فكذلك يصحّ أن يعنى به وجود فى الأعيان ، وعلّمناك انّه يمتنع الّلانهاية بالفعل فى القدر لافى القضاء ، فربّ القضاء والقدر وراء ما لايتناهى بما لايتناهى ولايضيق عن الإحاطة بجملة ما لانهاية له مجملة ومفصّلة و هو واسع عليم ، وإنّ ما يوجد فى وعاء الدّهر و يتمّ وجوده التّدريجىّ بالفعل فى أُفق التّغيّر ويبقى تحقّقه بتمامه فى وعاء الدّهر بقاء دهريّاً لازمانيّا فإنّه يجب أن يكون متناهى الكميّة سواء كان ذلك فى الآزال أوفى الآباد . وإنّ المادّيات ليست فى القضاء أعنى بحسب الوجود العينىّ فى وعاء الدّهر والحضور الوجودىّ عند ربّ القضاء والقدر متأخّرة عن حصول موادّها بل هى وموادّها بحسب ذلك فى درجة واحدة ، فلو سمعتنا نقول إنّ المادّيّات إنّما هى مادّيّة فى القدر وفى أُفق الزمان لافى القضاء الوجودىّ فى وعاء الدّهر وفى الحصول الحضورىّ عند العليم الحقّ فأفقه انّا نعنى بذلك سلب المادّة فى ذلك النّحو من الوجود لامفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّى مجرّداً باعتبار آخر ، وأحقّ مايسمّى به الموجودات الزّمانيّة بحسب وقوعها فى القضاء العينىّ أى تحقّقها فى وعاء الدّهر المثل العينيّة أو القضائيّة والصّور الوجوديّة أوالدّهريّة ، وبحسب وقوعها فى القدر أى حصولها فى أفق الزّمان الأعيان

الکونيّة أوالکاينات القدريّة فهذا سرّ مرموز الحکماء من أهل التّحصيل ، و إنّی لست أظنّ بإمام اليونانيّين غير هذا السّرّ إلّا انّ أتباع معلّم المشّائية أساءوا به الظّنّ واستناموا إلى ما سوّلته لهم أنفسهم وقصروا فی الفحص ووقروا على وقيتهم فی المثل الأفلاطونيّة وعد مساويها فلم يکن اعتمالهم إلّا لإطفاء نورالحکمة وتفاشی ديجور الظّلمة » انتهی .

وأوضحه فی الأسفار بقوله : « وحاصلها أنّ جميع المادّيّات والزّمانيّات و إن کانت فی أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمکنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لکنّها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علما إشراقيّا شهوديّا وانکشافا تامّا وجوديّا فی درجة واحدة من الشّهود والوجود لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثيّة فلا تجدّد ولا زوال ولاحدوث لها فی حضورها لدى الحقّ الأوّل فلا افتقار لها فی هذا الشّهود إلى استعدادات هيولانيّة وأوضاع جسمانيّة فحکمها من هذه الجهة حکم المجرّدات عن الأمکنة والأزمنة ، فالأقدسون من الحکماء ماراموا بالمثل المفارقة إلّا هذا المعنی دون غيره لئلّا يرد عليهم المحذورات الشّنيعة المشهورة » انتهی .

(آملی ٢/١١٤)

لکن بما هی تضاف ١٢/٧١

أی بما هی علم حضوریّ ووجه الله تعالى[1] . (سبزواری ١٦٩)

کالآن والنّقطة ١٥/٧١

وقد مثّلوا لهذا بخيط ملوّن يمشی عليه نملة ، فالنّملة کلما ورد عليها لون غاب عنها لون آخر ويحکم عليه بالعدم بخلاف من يحيط بجميع تلک الألوان فيشاهد کلّا بموضعه وآنيه فيک انّ بصرک أوخيالک إذا أدرک انّ هذه النّار حارّة أوتلک حارّة و هکذا أدرک بالتّعاقب ، وأمّا عقلک فيدرک کلّ النّيران دفعة واحدة دهريّة و يدرک صفتها وهی الحرارة وغيرها فإذا وجد بعده نارا حارّة لم يدرک العقل شيئا جديدا ، و من هنا کان الکلّی کاسبا ومکتسبا دون الجزئیّ . (سبزواری ١٦٩)

فی الدّهر ١٥/٧١

أی فی حال إضافتها إلى المبدء الأوّل ، فهذه المادّيّات مأخوذة بنحو التّدلّی بالحقّ

وملحوظة باعتبار الإضافة إليه دهريّة لأنّ نسبة المتغيّر إلى الثّابت دهر و قضآء عينيّ عند السّيّد . (هيدجى ۲۹۸)

فهى من هذه الجهة واحدة ۱٦/٧۱

أى الأزمنة والزّمانيّات والأمكنة والمكانيّات كلّها بما هى مضافة إلى المبدء الواحد واحدة كما اثر من الحكماء أنّ الأزمنة والزّمانيّات كالآن والأمكنة والمكانيّات كنقطة بالنّسبة إلى المبادى العالية أى كلّها فى مقام الجمع موجودة بوجود واحد بسيط جامع كنقطة رأس المخروط . (هيدجى ۲۹۸)

أى مسلوب عنها أحكام المادّة ۱٧/٧۱

إشارة إلى أنّ جميع المادّيّات والزّمانيات و إن كانت بقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنّها من هذه الجهة حكمها حكم المجرّدات من الأمكنة والأزمنة ، فمراد القدمآء من المثل المفارقة ليس إلّا هذا المعنى على زعم السّيّد الدّاماد . (هيدجى ۲۹۸)

فالشّيء فيه مع هيولاه اجتمع ۱٧/٧۱

يعنى انّ المادّيّات ليست متأخّرة عن حصول موادّها بل هى و موادّها فى درجة واحدة بحسب ذلك الوجود إشارة إلى ما قاله السيّد من أنّه فلو سمعتنا نقول انّ المادّيّات إنّما هى مادّية فى أفق الزّمان لا فى وعآء الدّهر ، فافقه انّا نعنى بذلك سلب سبق المادّة فى ذلك النّحو من الوجود لا مفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّىّ مجرّدا بالاعتبار . (هيدجى ۲۹۸)

مع هيولاه الأُولى والثّانية اجتمع ۱۸/٧۱

أمّا الأُولى فمعلوم انّها باقية بشخصها فى جميع الأحوال ، وأمّا الثّانية وهى المادّة الّتى هى متقدّمة فى سلسلة الزّمان على صورتها فلأنّها كما قال ذلك السّيّد المحقّق الدّاماد - قدّس سرّه - : «المتعاقبات فى سلسلة الزّمان مجتمعات فى وعاء الدّهر» ، والمراد بالدّهر فى كلامه هذا هو المرتبة النازلة منه ، وهى ما قالوا إنّ نسبة المتغير إلى المتغيّر زمان ، ونسبة المتغيّر إلى الثّابت دهر ، ونسبة الثّابت إلى الثّابت سرمد. (سبزوارى ۱٦۹)

يعنى المثل المعلّقة الّتى بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

وهو المعبّر عنه بالبرزخ وعالم المثال والخيال المنفصل و هو عالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيّات، حيث أنّ عالم المفارقات مجرّد عن المادّة والصّورة، والمادّيّات مقترنة بهما معا، وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون الصّورة ولذلك صار متوسّطا وبرزخاً بينهما. (آملى ٢/١١٥)

مع أنّ الأفلاطونيّين ٢٠/٧١

إشارة إلى تزييف هذا التّأويل أمّا أوّلا، فلأنّ هؤلاء القائلين بالمثل والأشباح المعلّقة قائلون أيضا بالمثل الأفلاطونيّة، وأمّا ثانيا فلأنّ المثل النّوريّة من عالم العقول المفارقة، وهذه الأشباح المعلّقة ذوات أوضاع جسمانيّة لما عرفت من أنّها صور بلامادّة، فمنها مستنيرة يتنعّم بها السّعداء وهى صور حسنة بهيّة بيض مُرد كأمثال اللؤلؤ المكنون، و منها ظلمانيّة يتعذّب بها الأشقياء وهى صور سود زرق مكروهة يتألّم النّفوس بمشاهدتها. (آملى ٢/ ١١٥)

المثل المعلّقة ٢٠/٧١

وهى عبارة عن الأشباح المثاليّة المقداريّة الموجودة فى عالم المثال وهو عالم متوسّط بين عالم المفارقات وعالم المادّيّات. (هيدجى ٢٩٩)

وعلى مهيّة مطلقة قد حملا ٢٠/٧١

هذا التّأويل محكىّ عن الشّيخ الرّئيس، وحاصله أنّ مراد الأفلاطونيّين من المثل النّوريّة الّتى قالوا بأنّها موجود فى الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكلّى الطّبيعىّ، والمهيّة المطلقة الّتى هى جوهر أى يحمل عليها الجوهر الجنسىّ حملا شايعا صناعيّا، ومجرّد أى محذوف عنها المادّة و لواحقها فى الذّهن إذ العقل يلاحظها من حيث هى هى مجرّدة عن كلّ ما سواها حتّى عن قيد تجريدها عمّا سواها، و بعبارة أخرى يلاحظها وحدها لا بحيث تكون الوحدة قيداً لها وتكون جزء للملحوظ بل بنحو لا يعتبر معها غيرها حتّى قيد الوحدة والتّجرّد الّتى يعبّر عنها بالمهيّة لابشرط فى مقابل ماهيّة بشرط لا وهى

الّتى لوحظ معها عدم ما عداها وتقيدها بقيد الوحدة والتّجرّد الّتى لاتكون موجودة فى الذّهن أيضا إذ الموجودة فى الذّهن مخلوطة بالوجود الذّهنىّ كما لايخفى ، وهذا بخلاف المهيّة المطلقة فإنّها موجودة فى الذّهن كذلك أى مطلقة . وحيث صرّح القائلون بالمثل بكونها موجودة أُوّل كلامهم بكونها موجودة فى الأذهان ، وحيث صرّحوا بكونها موجودة فى الأعيان دائما أوّل المؤوّل انّها محفوظة أبدا بتلاحق الأفراد بناء على التّحقيق من وجود الطّبيعىّ فى الخارج وانّ وجوده عين وجود أفراده . (آملى ٢/١١٦)

ففى العقول والأذهان ٢٢/٧١

أى ظنّ الشّيخ انّ مرادهم من قولهم انّ فى عالم العقول لكلّ نوع طبيعىّ مثالا نوريّا عالم العقول الجزئيّة وهو أذهاننا . (سبزوارى ١٦٩)

حيث تحذف عنها المادّة ولواحقها ٢٢/٧١

لواحق المادّة هى الاتّصال والانفصال والتخلخل والتّكاثف والاختلاف فى قبول الكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة و ورود الانفعالات ، وعن القبسات أنّها عبارة عن مثل الأحياز والأوضاع والجهات والأبعاد والأزمنة والأوقات والحدود والامتدادات . (آملى ٢/١١٦)

أمّا الأوّل مع كونه خلاف الظّاهر ٤/٧٢

ووجه كون هذا التّأويل خلاف الظّاهر من كلماتهم هو انّ المنقول عن أفلاطون و أتباعه و تشنيعات المشّائين و أتباع أرسطو على مذهبهم يدلّ على أنّ مذهبهم فى المثل النّوريّة انّها موجودة فى الخارج قائمة بذاتها لافى موضوع ومحلّ .

وقد نقل عن أفلاطون انّه قال : «إنّى رأيت عند التّجرّد أفلاكا نوريّة» وعن هرمس انّه قال : «انّ ذاتا روحانيّة ألقت الىّ المعارف» . فقلت : «من أنت ؟ قال : «أناطباعك التّام» ، ولولم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أنّ لكلّ نوع موجوداً مجرّداً شخصيّا فى عالم الإبداع لما شنّعوا عليهم بما نقله فارابى من أنّه يحسب من أقوالهم أن يكون فى العقول خطوط وسطوح وأفلاك ثمّ توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد

هناك علوم مثل علم النّجوم وعلم اللّحون وأصوات مؤتلفة و طبّ و هندسة و مقادير مستقيمة وآخر معوجّة و أشياء باردة أو حارّة و كيفيّات فاعلة و منفعلة وكليّات و جزئيّات وموادّ وصور إلى غير ذلك من التّشنيعات . (آملی ۱۱٦/۲)

وأمّا الثّانی ٦/۷۲

قال صاحب الأسفار بعد نقل عبارة السيّد ـ قدّس سرّه ـ : « ولك أن تقول بعد تسليم أن الأشخاص الكائنة الّتى وجودها ليس إلّا وجوداً مادّياً صحّ كونها مجرّدة باعتبار آخر ، لكن لاريب فى أنّها متعدّدة فى وجوداتها ، والمنقول عن الأفلاطونيّين من أنّ لكلّ نوع جسمانىّ فرداً مجرّداً أبديّاً دالّ على وحدتها كما يدلّ على تجرّدها ، كيف والتّجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غاية البعد .

(هیدجی ۲۹۹)

وأمّا الثّانی فلأنّ أخذ الأفراد المادّيّة ٦/۷۲

وقد أوضحه المصنّف ـ قدّس سرّه ـ فى حاشيته على الأسفار بعبارة أوفى فى تأدية مرامه عمّا فى هذا الكتاب وقال : «انّ كلا من أنواع الطّبيعة مأخوذة هكذا أى متدلّية بالمبادى العالية ومتعلّقة جميعاً بالحقّ المتعال إنّما هى مقام ظهور تلك المثل النّوريّة لامقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لارأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو أبسط و أعلى ، فكلّما قال السيّد ـ قدّس سرّه ـ من أنّ الموجودات العينيّة بما هى واقعة فى وعاء الدّهر لها البقاء الدّهرىّ والوحدة الحقيقيّة وانّها المسلوب عنها أحكام المادّة وأمثال ذلك مقبولة ولكنّها بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال لها انّها قاعدة مخروط نورها ، وانّها مقام ظهورها ومقام وحدتها فى الكثرة لاغير مع انّ لها مقام تنزّه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة فى وحدة أيضا وهى فى ذلك المقام الشّامخ مجرّدة بلاتجريد مجرّد ، وهذه المادّيات مأخوذة بنحو التّدلّى بالحقّ وان كانت دهريّة لكن وعاءها أدانى الدّهر بخلاف ذوات تلك المثل النّوريّة فإنّ أوعية وجودها أعالى الدّهر » انتهى .

وأجاب عن هذا التّأويل فى الأسفار بأنّه لوسلّم أنّ الأشخاص الكائنة الّتى وجودها

مادّی کونها مجرّدة باعتبار آخر ، لکن لاریب فی تعدّد وجوداتها مع أنّ المنقول عن أفلاطون ان لکلّ نوع جسمانیّ فرداً مجرّداً أبدیّاً واحداً وانّ القول بتجرّده أیضاً دالّ علی القول بوحدته إذ التّجرّد مستلزم للوحدة فحمل کلامهم علی ذلک المعنی فی غایة البعد .
(آملی ١١٧/٢)

وأمّا الثّالث فظاهر البطلان ٩/٧٢

وقد عرفت ما فی هذه التّأویل من الوجهین المتقدّمین . (آملی ١١٧/٢)

وأمّا الرّابع ١٠/٧٢

قال فی الأسفار : «قد أوّل الشّیخ الرّئیس کلامه أی افلاطون بوجود الماهیّة المجرّدة عن اللّواحق لکلّ شیء القابلة للمقابلات ، ولاشکّ انّ أفلاطون الّذی أحد تلامیذه المعلّم الأوّل مع جلالة شأنه أجلّ أن ینسب إلیه عدم التفرّقة بین التّجرید بحسب اعتبار العقل وبین التّجرید بحسب الوجود أو بین اعتبار الماهیّة لابشرط اقتران شیء معها وبین اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط بین الواحد بالمعنی والواحد بالعدد .

(هیدجی ٢٩٩)

وأمّا الرّابع ١٠/٧٢

قال فی الشواهد الرّبوبیّة : « وهذا التّأویل مبنّی علی عدم التّفرقة بین المهیّة لا بشرط شیء وبینها بشرط لا ، أو عدم التّفرقة بین الوحدة النّوعیّة والوحدة الشّخصیّة أو عدم التّفرقة بین تجرّد الشّیء بحسب ملاحظة العقل ذاته فی مرتبة لایدخل فیها العوارض وبین تجرّده فی الوجود الخارجیّ عن العوارض ، فحکموا بوجود المهیّات المجرّدة عن العوارض فی الخارج بناء علی وجودها بعین وجود أشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادّیّة وجوداً متکثّراً فی العین متوحّداً فی الحدّ والنّوع » انتهی . (آملی ١١٨/٢)

فلأنّ المهیّة ١٠/٧٢

إلی قولنا : « طبیعیّ » ، وأیضاً إذا کان المراد بالتّجرّد هو التّجرّد فی مرتبة شیئیّة المهیّة فالقول بأنّها موجودة واحدة أبدیّة ونحوها تهافت . (سبزواری ١٦٩)

وتجرّدها بتجريد المجرّد ١١/٧٢

إلى قولنا « ذهنيّة » أى و الحال انّ القائلين بالمثل النّوريّة قالوا انّها مجرّدات بالفطرة لانّها كالكليّات العقليّة فضلا عن الكليّات الطّبيعيّة الّتى تجرّدها عن العوارض بعمل الذّهن مع احتفافها بالعوارض فى نفس الأمر ، وانّهم قالوا بإثباتها الواقعىّ ووحدتها الشّخصيّة والمهيّة المطلقة واحدة بالعموم ، وثباتها محفوظيّتها بتعاقب الأشخاص وعين تجدّدها لأنّ الطّبيعىّ موجود بعين وجود أشخاصه و متجدّد بعين تجدّدها ، وانّهم قالوا انّها جواهر عينيّة أو كليّات الجواهر جواهر ولكن ذهنيّة . (سبزوارى ١٦٩)

قاعدة امكان الاشرف ١٣/٧٢

المشهور بين المعتبرين لهذه القاعدة على ما فى الأسفار أن يراعى فى جريانها شرطان: أحدهما استعمالها فى متّحد الماهيّة للشّريف والخسيس ، والثّانى استعمالها فى ما فوق الكون من الإبداعيّات دون ما فى عالم الحركات . الشّرط الأوّل لايجب مراعاته عند الأكثر منهم ، وأمّا الشّرط الثّانى فيجب مراعاته فإنّ كثيراً من عالم الكون والفساد يمكن عليها فى ذاتها و هويّاتها أشياء كثيرة كماليّة ثمّ تصير ممنوعة عنها بأسباب خارجة عن ذاتها فهى ربما تكون محرومة عمّا هو أكمل وأشرف . (هيدجى ٣٠٠)

إلّا أن يكون مرادهم بالامكان هو الممكن ١٦/٧٢

وهو كذلك ولا بأس به بناء على ما هو التّحقيق من أنّ الفرق بين المشتقّ وبين مبدءه بالاعتبار فيصحّ التّعبير عن أحدهما بالآخر كما وقع به فى كلمات مترجمى عبائر أرسطو فى مقولات العشر حسب ما مرّ فى هذا الكتاب غير مرّة . (آملى ١١٩/٢)

وهذه قاعدة شريفة ١٦/٧٢

قالوا هى مطّردة فى ما قبل الكون والحركات لا فى عالم التّزاحم والمصادمات ، إذ قد يمتنع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن بحسب الذّات بسبب الأُمور الخارجة فلا نزعم ان ليس وقوع الممكن الأشرف واجبا لأنّا نرى أكثر الخلق محرومين عن كمالاتهم الممكنه فى حقّهم ، وأيضاً نرى تأخّر الأشرف كخاتم الأنبياء عن غيره وإن كان بحسب روحانيّته

الکلیّة سابقا علی الکلّ کما قال (ص) : «کنت نبیّاً وآدم بین الماء والطّین» و قال أوصیاؤه المعصومین : «نحن السّابقون اللاحقون» أی بروحانیّتهم الکلیّة وسایط الفیض وغایات الکون «لولاک لما خلقت الأفلاک»، «بکم فتح الله وبکم یختم» أو «السّابقون دهرا واللاحقون زمانا» فالموجودات الکونیّة والأجسام والجسمانیّات الشّخصیّة مرهونة بشرایط من الأدوار والأکوار وبرفع موانع من الکائنات ، فالأشرف هنا یوجد لولم یمنع مانع وتحقّق شرایط . (سبزواری ۱۷۰)

وقد استنبطها الشیخ الإشراقی ۱۷/۷۲

قال الشّیخ الإشراقیّ فی المطارحات انّه استفاد تلک القاعدة من إشارة إجمالیّة لأرسطو فإنّه قال فی کتاب السّماء والعالم یجب أن یعتقد فی المعلومات ما هو الأکرم والأشرف . (آملی ۲/۱۱۹)

وقد أشرنا إلی دلیلها المذکور ۱۸/۷۲

وتلخیص هذا الدّلیل أنّه لو وجد الممکن الأخسّ ولم یوجد الممکن الأشرف قبله فلایخلو إمّا أن لایصدر أصلا لاعن مبدء المبادی و نور الأنوار ولاعن غیره لابواسطة ولا لابواسطة، و إمّا أن یصدر عن نور الأنوار بلا واسطة، أویصدر عنه بواسطة، والواسطة إمّا أن یکون الممکن الأخسّ من هذا الأشرف أویکون مساویاً معه أو أشرف منه، أویصدر عن غیر نور الأنوار وهذه التّوالی کلّها باطلة فالمقدّم مثلها ، فیجب أن یکون الممکن الأشرف صادرا عن نور الأنوار قبل صدور الأخسّ ، ویکون صدور الأخسّ منه بواسطة صدور الأشرف منه وهو المطلوب. (آملی ۲/۱۲۰)

إن لم یفض عنه تعالی اصلاً ۱/۷۳

ولولم یعلم إمکانه لزم الجهل ولوعلم ورجّح وجود الأمس لزم ترجیح المرجوح ومنع الحقّ عن المستحقّ، والکلّ محال فاحش . (سبزواری ۱۷۰)

ان لم یفض عنه تعالی أصلاً ۱/۷۳

یعنی إذا لم یصدر عنه تعالی ولا عن شیء من معلولاته مع فرض إمکان وجوده

فیقتضی جهة أی علّة مقتضیّة له أفضل من الحقّ الواجب تعالی حتی یکون عدم حصوله فی العالم لعدم علّته من جهة أنّه فی الفضیلة والشّرف بحیث لایفی به فاعل الأخسّ. حاصله انّه یلزم أن یکون ذلک الممکن مستدعیاً بإمکانه مبدعا یکون أعلی وأشرف من الواجب تعالی وهو محال لأنّه فوق ما لایتناهی . (هیدجی ۳۰۰)

فواحد جا مصدر الکثیر ۷/۷۳

أقول، هذا إذا کان المصدر هو تعالی ولوفرض واحد من معلولاته فلا استحالة فیه کصدور العقل الثّانی والفلک الأوّل معا عن العقل الأوّل علی طریقة المشّآء (هیدجی ۳۰۰)

ثمّ قولنا: «والنّور الإسفهبد» ۱۰/۷۳

هذا ما وعده بقوله: «سنذکر» . (هیدجی ۳۰۰)

وهٰذا دلیل ۱۷/۷۳

نظرا إلی الشّرط المشهور المذکور فی إجزاء هذه القاعدة وهوکون الأشرف و الأخسّ من نوع واحد . (هیدجی ۳۰۰)

حواشي وتعليقات

از

سيّد ابوالحسن رفيعي قزويني

(۱)

قوله : « والحلول في الموضوع » ۶/۲۲

لايخفى انّه لايجوزأن يقال بمثله فىالواجبين أيضا ، بأن يقال انتزاع معنى الوجوب منهما باعتبار اشتراكهما فى أمر عرضىّ ، كالاستغناء عن الجاعل والعلّة مثلاً ، لأنّه على هذا لايكون الوجوب مُنتزعاً منهما فى حدّ ذاتهما ، بل يكون من المحمول بالضّميمة ، وقد مرّ بُطلانه آنفا ، فافهم . **ابوالحسن الحسينى القزوينى .**

(۲)

قوله : « وجهة القبول » ۱۰/۳۱

فإن قُلتَ : لم لايجوز أن يكون القبول هيٰهنا بمعنى الاتّصاف المطلق لا الانفعال المتجدّد المقتضى لوجود المادّة ، كاتّصاف النّار بالحرارة والماء بالبرودة . وحينئذٍ ، فيكون حيثيّة الفاعليّة بعينها حيثيّة الاتّصاف . وقد أصرّ صدرالحُكماء - قدّس سرّه - و المُصنّف - قدّس سرّه - فى إبداء هذا الاحتمال فى غير موضع ، كما أجابا عمّا أورده العلّامة الطّوسى - قدّس سرّه - على المشّائين ، القائلين بارتسام صورالأشياء فى ذات الواجب من لزوم كون البسيط فاعلاً وقابلاً .

قُلتُ: فرق بیّن بین المقام وبین ماذکرته، وذلک لانّه لاریب فی أنّ استکمال الذّات بتلک الصّفات، فإذا فرض حیثیّة الکمال مرتبة متأخّرة عن الذّات فلابُدّ من جهة نقص وانفصال فی مرتبة الذّات لیصحّ الاستکمال بتلک الصّفات، فالقبول فی المقام لیس إلّا بمعنی الانفعال المستلزم للتّرکیب، بخلاف ما ذکر فی باب العلم، فإنّ استکمال الذّات المقدّسة لیس بالصّور العلمیّة الزّائدة، بل بکونه بحیث تنبثّ تلک الصّور عنه. وقد أکثر الشّیخان أبونصر و أبوعلی فی کلامهما أنّ مجد الباریء و بهاءه و علوّه لیس بتلک الصّور الزّائدة. **ابوالحسن القزوینی.**

(۳)

قوله: «وکان نُوریّته قُدرته» ۱۲/۴۰

أقول: یعنی لمّا اعتبر فی کونه نوراً ظهوره لذاته و إظهاره لغیره، فحیثیّة کونه نوراً عین حیثیّة کونه قدرة، لأنّ القدرة هی الإفاضة المخصوصة. وهذه الإفاضة هو الإظهارالّذی هو حیثیّة نوریّته.

وکشف الحقّ أنّ مرجعهما إلیالوجود المنبسط الّذی هوالنّور المنبثّ عن الذّات والقدرة، والعلم الفعلی إیجاده تعالی و مرتبة فاعلیّته إلی غیر ذلک من الکمالات.

ابوالحسن القزوینی.

(۴)

قوله: «حکایة عن الأشیاء الکثیرة» ۱۱/۴۱

وتمام الکشف عنذلک، أنّ الوجود الجمعیّ لحقائق الأشیاء المتکثّرة موجب لظهورکلّ منها مراتب من الظّهور بعدد ما توجد فی ذلک الوجود، فالعلم المتّحد مع القدرة ظاهر بصفة العلم وظاهر بنعت القدرة، فکان وجوده و ظهوره متکرّر، وکذا القدرة، فافهم، فإنّه غامض لطیف. **ابوالحسن قزوینی.**

(۵)

قوله: « من شیء لامن شیء» ۱۳/۵۷

أی من هذا القسم ، وهو شیء لا عن شی . **ابوالحسن قزوینی** .

(۶)

قوله: « ولوفرض عرضاً نفسانیاً کان محتاجاً » ۳/۵۹

أقول : أیضاً یحتاج إلی موضوعه ، وهوالنّفس ؛ ویلزم حینئذٍ وجود النّفس ، وهو محال من وجهین :

أحدهما خلاف المفروض ، لأنّ المفروض أنّ العرض النّفسانی وحده أوّل صادر صدر عنه تعالی لاهو من النّفس .

ثانیهما أنّ الصّادر الأوّل یجب أن یکون علّة لما سواه ؛ فکیف یکون علّة للنّفس، وهی معه فی درجة الوجود ؟

أقول : وأیضاً کیف یکون العرض مع ضعف وجوده علّة للجوهرالقویّة . وإنّما لم یتعرّض له المصنّف - قدّس سرّه - لأنّ مقصوده اندراج عدم علّیّة العرض النّفسانی وعدم کونه صادراً أوّلاً فیما ذکره من الثّانی فی النّظم، وهو کونه: « بلاجسم فَعَل » ، فعدل عمّا ذکرنا إلی ما ذکر . **ابوالحسن القزوینی** .

(۷)

قوله: « و بهذا الاعتبار » ۲/۶۰

مراده أنّ اتّصاف الماهیّات بالإمکان انّما هوبملاحظة ذواتها بماهی هی لخلوّها فی مرتبة ذاتها عن طرفی الوجود والعدم ، فإنّه عبارة عن فقرها وربطها إلی الجاعل کما

حقّقه صدر المتألّهين - قدّس سرّه - فی الأمور العامّة من الأسفار .

لایقال: إذاكانت الوجودات ممكنة بهذا المعنى، فأوصافها الّتی هی الفقر والرّبط نقص فيها ؛ فكيف تكون جهة لصدور الأشرف ، فانّ الوجوب عين الوجود .

لانّا نقول : الرّبط بالحقّ الحاصل الّذی هو عين الوجود لا يوجب نقصاً فيه ، بل هوكمال وبهاء لـه . وقياس إمكان الوجود على إمكان الماهيّة جزاف - كما قال سيّد الأوصياء والأنبياء - عليه الصّلوة والسّلام - : «الفَقْرُ فَخْرِى» .

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ الإمكان والرّبط والفقر إلى العلّة والوجوب بالغير والوجود المصدرىّ والإيجاد كلّها أوصاف و نعوت للهويّة العينيّة الخارجيّة ، متغايرة مفهوماً واعتباراً ، متّحدة ذاتاً وخارجاً . **ابوالحسن القزوينى .**

(٨)

قوله :« فرداً ومثنا » ٦/٦٦

ويرد على هذه الطّريقة أنّ المجموع المعتبر هٰهُنا ليس له وجود غير وجود الآحاد بالأسر، إذ ليس التّركيب حقيقةً مؤدّياً إلى الوحدة ، والوحدة مساوقة للوجود ، بل عينه - كما أفادها صدرالمُحقّقين فی حواشی حكمة الإشراق . **ابوالحسن القزوينى .**

(٩)

قوله : « كما لايخفى على المُنصف » ٥/٧٢

لأنّ فی ارتسام الصّور فی ذات الواجب تعالى محاذير عظيمة ومفاسد كثيرة ، أقلّها عدم تحقّق العلم التّفصيلى بالممكنات للواجب تعالى فی مرتبة ذاته بذاته المقدّسة الوجوبيّة كما اعترف به القائلون بالارتسام ، بخلاف القول بالمُثُل النوريّة ، فإنّه مبرهن مؤيّد بالمكاشفات القطعيّة . **ابوالحسن القزوينى .**

فرهنگ

اصطلاحات و تعبیرات

الآبَاءُ السَّبْعَة the seven fathers (i.e. the planets)

الأُمّهات الأربعة الّتى يصحبها الذّلّ والانقياد للآباء السّبعة ٥/٦٨

الأبَد eternity (endlessness)

المراد به المنتهى فى السّلسّة الطّوليّة العروجيّة ١٤/٤٢

اتّحادُ العَاقِل وَالْمَعْقُول union of the intellect with the intelligible

استدلّ صدرالمتألّهين بتكافوء المتضايفين على اتّحاد العاقِل والمعقول ٨/٣٥

الأجْزَاء parts

ليس لـه (= لواحد) أجزاء ٩/٢٧ ، إمّا موجودة بوجود واحد بالـعين و إمّا موجودة بوجودات متعدّدة ١٤/٢٧ ، إذا كانت واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

الأجْزَاءُ الْحَدِّيَّة the elements of a definition

أى الجنس والفصل ١٠/٢٧ ، لوقوعها أجزاء لحدّ المركّب ١٦/٢٧

الأجْزَاءُ الْحَدِّيَّة التَّحْليلِيَّة constituent parts of a definition

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج الواجب فىالتّقوّم إلى تلك الأجزاء ٦/٢٨

الأجْزَاءُ الْحَمْلِيَّة predicative elements

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ١٥/٢٧

الأجْزَاءُ الخَارِجِيَّة external parts

أعنى المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

الأجزاءُ الكمّيّة quantitative parts

أى المقداريّة ١٢/٢٧

الأجزاءُ المقداريّة measurable parts

إمّا أن تكون (= الأجزاء) متباينة فى الوضع فهى الأجزاء المقداريّة ١٨/٢٧

الأجزاءُ الوجوديّةُ الذّهنيّة mental existent parts

أعنى المادّة والصّورة الذّهنيّتين ١٨/٢٧

الأجزاءُ الوجوديّةُ الفعليّة actual existent parts

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجوديّة فعليّة احتاج الواجب فىالوجود ٥/٢٨

الأجسام bodies

كلّها مستنده إلى العقول العرضيّة والطّبقة المتكافئة ١٦/٦٧

الأجسامُ العنصريّة elemental bodies

المظاهر منالأجسام الفلكيّة والعنصريّة ١٩/٥٧

الأجسامُ الفلكيّة clestial bodies

المظاهر منالأجسام الفلكيّة والعنصريّة ١٩/٥٧

الاحتياج need

من لوازم التّركيب ٨/٢٨

الاختيار choice

لوكان الاختياربالاختيار تسلسل ١٦/٤٩

الأخسّ lower

الصّعود من الأخسّ فالأخسّ ١٦/٥٨

الإرادة will

هی‌الرّضا بالمراد ۲۲/۳۲، فینا شوق موکّد یحصل عقیب داع هو إدراك الشّیء الملایم ۱۱/۵٤

أرباب الطّلسمات talismanic powers

وهی طبقة عرضیّة تکافئت ۱٤/٦٦

الارتسام imprinting

ردّ حجّة المشّائین علی‌کون علمه تعالیٰ بالارتسام ۲۱/٤٤، الوجود الذّهنیّ إمّا بنحوالارتسام وإمّا بنحو الاتّحاد ۲/٤٥

الأزل eternity(beginninglessness)

العلم بالعلّة فی الأزل یستلزم العلم بالمعلول فی الأزل ۲۱/۳٦، سلب الکون فیه بالسّالبة البسیطة ۲۱/٤۱، نسبته إلی مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلی مراتب الوجود ۸/٤۲، مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسّلسّة الطّولیّة النّزولیّة ۱۳/٤۲

الإسم name

العرفاء یطلقون الاسم علی نفس الوجود والمسمّیٰ علی وجود الصّرف ۳/۲۳

الأسماء المترادفة synonymous names

إنّ اسم السّماء واسم الکلّ واسم العالم کانت عندهم علی سبیل الأسماء المترادفة ۸/۲٤

الأشباح المثالیّة imaginal forms

المظاهر من الأجسام الفلکیّة والعنصریّة بل الأشباح المثالیّة ۲۰/۵۷

إشراق العقل illumination of the intellect

یجعل النّفس مثله ۱۷/٦۸

الإشْرَاقَاتُ الْعَقْلِيَّة intellectual illuminations

المثل أمثال للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلين ١٦/٦٨

الأشْرَف the higher

النّزول من الأشرف فالأشرف ١٦/٥٨

الأشِعَّةُ الْحِسِّيَّة sensible rays

ما امتازت إلّا بتمايز العلل ١٤/٦٥

الأشِعَّةُ الْعَقْلِيَّة intellectual rays

تمايزها وتكثّرها فى المحلّ العقلىّ وشعوره بها ١٢/٦٥

الأشْيَاء things

فى ذواتها مستندة إليه تعالى ٢/٣٦

الأصْنَامُ وَالطِّلِسْمَات icons and talismans

المثال النّورىّ هوالأصل والأصنام والطّلسمات فروع ٤/٧٠

الإضَافة relation

وهى لايتصوّر بين الشّىء ونفسه ١٦/٣٦

الإضَافَةُ الْإشْرَاقِيَّة illuminative relation

نور باعتباركونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠ ، علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقيّة ١٩/٣٩، إنّ إضافته (= الله) الإشراقيّة وفيضه المقدّس علم له تعالى ٣/٤٣، العلم الفعلىّ وهوالإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ١٧/٤٥ ، إنّ علمه تعالى بالأشياء حضورىّ وبالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١

إضَافَاتُ الله God's relations

ترجع إلى إضافة واحدة إشراقيّة هى القيّوميّة ٢١/٣٠

الألفاظ words, expressions

موضوعة للمعاني العامّة ١٦/٣٣

الامتناع impossibility

نسبة الشيء إلى نقيضه مكيّفة بالامتناع ٤/١٩

الأمرُ بين الأمرين intermediate position. middle ground

خلاصته ١/٥١

الإمكان possibility, contingency

بمعنى الفقر والتعلّق بالغير ٢/١٩ ، مناط الحاجة إلى العلّة هو الإمكان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، لما صحّ على النّفس صحّ على طبيعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢٠/٧٣

إمكانُ الأجزاء contingency of parts

على تقدير ثبوتها للواجب تعالى لزم ذلك الاحتياج ٨/٢٨

الإمكانُ الاستعدادي dispositional possibility

إنّ غيره (= واجب الوجود) لايخلو عن ملابسة قوّة سواء كانت ذاتيّا أو استعداديّا ٢٠/٤٨

إمكانُ الأشرف (ontologically) higher possibility

شرط إجراء قاعدة إمكان الأشرف أن يكون الأشرف والأخسّ من نوع واحد ١٦/٧٠ ، والتّعبير ليس على ما ينبغي إذ الإمكان لا يوصف بالأشرف والأخسّ إلّا أن يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن ١٥/٧٢

الإمكانُ بالقياس relative possibility

إذ بينها (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصّحابة الاتّفاقيّة ٢/٢٨

الإمكانُ الذّاتي essential possibility

إن كان موضوعه المهيّة التّعمّليّة كان ذاتيّا ٥/٣١ ، إنّ غيره (= واجب الوجود)

لایخلو عن ملابسة قوّة سواء کانت إمکانا ذاتیّا أو استعدادیّا ٢٠/٤٨

الأُمَّهاتُ الأربَعَة the four mothers (i.e. elements)

الّتی یصحبها الذّلّ والإنقیاد للآباء السّبعة ٥/٦٨

الانتِسابُ الإشراقیّ illuminative relation

قدرته (= الله) انتسابه الإشراقیّ ١٦/٤٠، لایستدعی طرفا لأنّه الإشراق القائم بالذّات ٢١/٤١

الإنسانُ البَشَریّ a man of flesh and blood

العالم إنسان لارأس له کالإنسان البشریّ ٢/٢٥

الإنسانُ الکامِل the perfect man

بوحدته جامع لکلّ ما فی الوجود من الصّور والمعانی والأشباح والأرواح ١٧/٤٢

الإنسانُ الصَّغیر microcosm(i.e.man)

إنّ القلب الصّنوبریّ فیه أشرف الأعضاء ٢١/٢٣، وقد جعل الرّئیسة فی الإنسان الصّغیر باعتبار سبعة ٢٣/٢٣ ، العناصر فی الإنسان الکبیر کجحر المثانة فی الإنسان الصّغیر ٦/٢٤

الإنسانُ الکبیر macrocosm (i.e.the universe)

هذا العالم إنسان کبیر واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، الشّمس فی الإنسان الکبیر سیّد ـ الکواکب والأفلاك ٢١/٢٣، العناصر فی الأنسان الکبیر کجحر المثانة فی الإنسان الصّغیر ٦/٢٤

الأنوارُ الإسفَهبَدیَّة marshalling lights

النّور المعنویّ الأنوار القاهرة والإسفهبدیّة ١٤/٣٢

الأنوارُ الأعلَین the supernal lights

وهی الطّبقة الطّولیّة ١١/٦٦

الأَنْوَارُ السَّانِحَة (spiritual) accidental lights

تضاعفها من نور الأنوار ومشاهداتها له تعالى ١٩/٦٤

الأَنْوَارُ الْقَاهِرَة the triumphal lights

النّور المعنوىّ الأنوار القاهرة والإسفهبديّة ١٤/٣٢ ، مشاهدة كلّ سافل منها عاليها ٢١/٤٦

الأَنْوَارُ الْقَوَاهِرُ الطُّولِيَّة the horizontal triumphal lights

أى إشراقات العقول المترتّبة ومشاهداتها ٤/٦٣

الأَنْوَارُ الْمُدَبِّرَة the governing lights

فى الإنسان برهنا على وجودها ١٢/٧٣

الإِنِّيَّة is-ness; existence

المهيّة فيه (= الله) هى الإنيّة ٢٢/٣٠

الإِيْجَاد existentiation

فرع الوجود ٩/٤٩، متفرّع على الوجود ٢٢/٥٠، الدّاعى والغرض من الإيجاد ذاته تعالىٰ ١٤/٥٤، الدّاعى والغرض منه عين ذاته تعالى ٦/٥٥

الإِيْجَادُ الْحَقِيْقِىّ real existentiation

لا المصدرىّ هوالوجود المنبسط ١٨/٤٥، حصره فيه (= الله تعالىٰ) لاينافى إثبات إيجادات الوسطيّة غير مستقلّة ١٤/٤٩

الإِيْجَادُ الْمَصْدَرِىّ verbal existentiation

والإيجاد الحقيقىّ لا المصدرىّ هوالوجود المنبسط ١٨/٤٥

الإِيْجَادُ الْوَسَطِيَّة mediated existentiation

حصر الإيجاد الحقيقىّ فيه (= الله تعالىٰ) لاينافى إثبات ايجادات وسطيّة ١٤/٤٩

الباطِلاتُ الصِّرْفَة pure absurdities

لزم الخلف (لو كان) الحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ١١/٢٨

بِذاتِه in its essence, in itself

بذاته ولذاته كالظّرف والمجرور إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا ١٨/٨

البَرازِخُ العِلْوِيَّة والسِّفْلِيَّة the high and low isthmuses

و أمّا حكماء الإشراق غيرهم (= غير الإسلام) فيعبّرون عن الأجسام الفلكيّة والعنصريّة بالبرازخ العلويّة والسّفليّة ٢٢/٥٧

بَرْزَخُ البَرازِخ isthmus of isthmuses

الإضافة الإشراقيّة نور باعتبار كونه برزخ البرازخ ١٢/٣٠

البَساطَة simplicity

فى بساطته تعالى ٧/٢٧

البَسائِط non - composite entities

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

البَسِيْط the simple

كلّ الوجودات وليس بشىء منها ٢١/٤٣

بَسِيطُ الحَقِيقَة the ultimately simple, real non - composite

واجد و جامع لكلّ وجود و كمال وجود بنحو أعلى ٨/٤١ ، مشتمل على جميع صور ما دونه بنحو البساطة ٧/٤٧

بِشَرْطِ لا negatively conditioned

وإمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن بشرط لافهى الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة ١٧/٢٧

التّام complete, perfect

ما ليس له حالة منتظرة كالعقول ١٩/٥٦

التّجدّد الذّاتيّ essential renewal

الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتى فى الطّبيعة ٥/٦٢

التّرتيب hierarchy

ما صدر عنه تعالىٰ إنّما صدر بالتّرتيب ٥/٥٨

التّركيب composition

الاحتياج من لوازم التّركيب ٨/٢٨

التّركيب الحقيقيّ real composition

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ، وحينئذ لم يكن تركيب حقيقىّ مودّ إلى الوحدة ٤/٢٨

التّسلسل infinite regress

المحرّك ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلاً دفعا للدّور والتّسلسل ١/٢٠

التّسلسل التّعاقبيّ successive regress

جايز عندهم ويمثّلون بحركة الثّقيل إلى أسفل ١٣/٦٢

التّشكيك equivocality

الوجود مقول بالتّشكيك ١٣/٣٣

التّضايف mutual correlation

التّمسّك به لإثبات معقوليّة ذاته لذاته ٤/٣٥

تعدّد الواجب multiplicity of the necessary existant

إذا كانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨

التّفويض delegation

المستلزم للشّرك الخفىّ ١٧/٥٠

التّقوّم constitutiveness

إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) حدّيّة تحليليّة احتاج فى‌التّقوّم ٦/٢٨

التّكافؤ equivalence

لايستدعى إلّا ثبوت المعيّة ١٢/٣٥

التّكثّر multiplicity

حصوله على طريقة الإشراقيّين ٢٠/٦٢

التّكلّم speaking

هوالإعراب عمّا فى الضّمير ٢٣/٣٢

تكلّمُ الله speech of God

غرر فيه و إنّ الوجودات كلماته ١٦/٥١

التّكلّمُ الذّاتىّ essential speech

المكنون الغيبى إعراب وإظهار بذاته وهوالتّكلم الذّاتىّ ١/٣٣

التّلازُم mutual implication, necessary concomitance

إذا فرض واجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

توارُدُ العِلَل coexistence of independent causes

مع تعدّد إله العالم توارد العلل المستقلّة على المعلول المشخّص ٦/٢٥

التّوحيد monotheism, unification, unity, oneness

فى مقامه يسقط إضافات الوجود إلى المهيّات ٢٢/٥٠

الْجَبْر fatalism , predestination

لاتتوهمنّ الجبر من ذلك (= كون علمه فعليّا) ٣/٤٩

الجاعِل the maker

جعل الحركة لا انّه جعل الحركة حركة ١/٦٢

الْجَبَروت the world of spiritual realities

وهو عالم العقول ١٦/٥٧

الْجُزْئِيَّة particularity

فعنوان الجزئيّة ينا فى الحمل ١٦/٢٧

الْجِسْمُ الْعُنْصُرِىّ elemental body

بجنب الأفلاك بداطفيفا ٤/٢٤

الْجَعْل making

أى المجعوليّة عامّة لجميع الممكنات ١٨/٤٨

الْجَعْلُ التَّرْكِيبِىّ composite making

فيما بين الشّىء وذاته وذاتيّاته باطل ٢/٦٢

الْجِنْس genus

لا أجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

الْجَوْهَر substance

مهيّة إذا وجدت كانت لا فى الموضوع ١٧/٣٠

الْجَوْهَرُ الْجِنْسِىّ generic substance

وجوهر للحمل الاتّحادىّ ، أى الجوهر الجنسىّ ٢/٧٢

الْجَوْهَرُ الْفَاسِد corruptible substance

الّذى يشتمل عليه كُرة القمر ٩/٢٤

الْجَوْهَرُ الْمُجَرَّد non - material substance

ممکن و إلّا لما وجدت النّفس المجـرّده لکنّهـا وجدت ١٦//٧٣ ، لمّا صحّ الإمکان علی النّفس صحّ علی طبیعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢١/٧٣

الْجَهْلُ الْبَسیْط simple ignorance

النّفوس الطّاهرة عن علائق الطّبیعیّة وعن الجهلَین البسیط والمرکّب ١٤/٥٣

الْجَهْلُ المُرَکّب composite ignorance

انظر : الجهل البسیط

الْحَاجَة need

لزوم الخُلف علی وجه آخر وهو صیرورة الغنّی المحض مشوبا بالحاجة ١١/٢٨

الْحَادِث contingent

سببه کان حادثاً ٢/٦١ ، علّة کلّ حادث مرکّب من شیء قدیم ومن شیء حادث ١٧/٦١

الْحِجَاب veil

لا حجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمکان فی المفارقات ٣/٦٥

الْحُدُوث contingency,originatedness

مناط الحاجة إلی العلّة هو الإمکان فقط لا الحدوث ١١/٢٠ ، والتّجدّد ذاتیّ للحرکة ٢٢/٦١

الْحُدُوثُ الزّمَانِیّ temporal originatedness

لا یلزم منّها حدوث ما انفعل ، أی الحدوث الزّمانیّ ١/٤٨

الْحَرَکَة movement, motion

لابدّ لها من محرّك ٢٣/١٩ ، الحرکة طلب والطّلب لابدّ له من مطلوب ٧/٢٠ ، الجاعل جعل الحرکة لا انّه جعل الحرکة حرکة ١/٦٢ ، فی کلّ حرکة أمر واحد مستمرّ

وهو التّوسّط بين المبدء والمنتهى ١٢/٦١، الحدوث والتّجدّد ذاتيّ للحركة ٢٢/٦١

الْحَرَكَةُ بِمَعْنَى الْقَطْع movement in the sense of cutting

راسم الأمر ممتدّ ١٣/٦١

الْحَرَكَةُ التَّوَسُّطِيَّة mediating movement

ومثال النّسبتين(= نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان) نسبة الحركة التّوسطيّة إلى مراتب القطعيّة ٩/٤٢

الْحَرَكَةُ الْجَوْهَرِيَّة substantial movement

والتّجدّد الذّاتيّ فى الطّبيعة ٥/٦٢

الْحَقُّ تَعَالىٰ the Truth (i.e.God)

له الأصناف الأربعة من الصّفات ١٠/٢٩

الْحَقُّ الصِّرْف pure Truth

لزوم الخُلف (لوكان) الحقّ الصّرف ملتئما من الباطلات الصّرفة ١١/٢٨

الْحَمْل predication

فعنوان الجزئيّة ينافى الحمل ١٦/٢٧

الْحَيّ living

وهوالحياة، إذ لايعتبر الذّات فى المشتقّ ١٥/٢٩، فعّالاً ودرّاكاً بدا ١٦/٣٢، هوالدّراك الفعّال ١٠/٥١

حَيَاةُ الله life of God

فيها وبعض ما يتبعها ٨/٥١

الْحَيْثِيَّةُ التَّعْلِيلِيَّة causative mood

المراد به «= لذاته» نفيها ٩/١٨

الْحَيْثِيَّةُ التَّقْييدِيَّة conditional mood

المراد به «= لذاته» نفيها ۸/۱۸

الْحَيَوَانُ الْعُنْصُرِىّ elemental animal

العالم شخص من الحيوان لكن لاذنب له كالحيوان العنصرىّ ۲/۲۵

الْخِفَاءُ الْمُطْلَق absolute hiddenness

المعبّر عنه بالكنز المخفىّ فى الحديث القدسىّ ۱۳/۳۰

الْخَلاء the void

الكرتان إذا لم تكن إحديٰهما محيطة بالأُخرىٰ لزم الخلاء ۷/۲۳

الْخُلْف self - contradiction

ثبوتها (= الأجزاء) للواجب خُلف ۲۱/۲۷ ، لزم الخلف والاحتياج جميعا على تقدير إمكان الأجزاء ۱۰/۲۸

الخَيْرُ الكَثِير the multiple good

تركه لأجل الشرّ القليل شرّ كثير ۸/۲٦

الْخَيْرُ الْمَحْض the pure good

الشىء إمّا خير محض و إمّا خيره كثير غالب على شرّه و إمّا مساوله ۱۷/۲۵ ، ليس لها حالة منتظرة ۳/۳٦

الدّاعِى motive

والغرض من الإيجاد عين ذاته تعالىٰ ۷/۵۵

الدّلالَة الْعَرْضِيَّة horizontal indication

الّتى باعتبار وضع موجود عرض لآخر مثله فى السّلسلة العرضيّة الزّمانيه تزول ۲۱/۵۲

الدّلالَة الوَضْعِيَّة conventional indication

الإلهيّة الذّاتية الطّوليّة لاتزول ۲۲/۵۲

الدَّوْر vicious circle

المحرّك ينتهى إلى محرّك غير متحرّك أصلا دفعا للدّور والتّسلسل ۱/۲۰

الدَّهرْ perpetual duration

نسبة الأرل إلى مراتب الدّهر و الزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ۸/٤۲، روح الزّمان والأزل روح الدّهر۱۰/٤۲. الشّيء فيه مع هيولاه الأولى والثّانية اجتمع ۱۷/۷۱

ذَاتُ الله the essence of God

مصداق للحمل ۱/۳۱ ، علّة لذات ماعدا وهوكلّ الوجودات الممكنة المجرّدة والمادّيه ۲۲/۳۹

الذّاتـِيّ essential

لايعلّل ۱/٦۲

رَبُّ النَّوْع lord of the species

المثال النّوريّ الّذى يقال له ربّ النّوع ۲/٤۷، الأفاعيل المتقنة فى هذا العالم من ربّ النّوع ٦/٦۸ ، بإلهامه للنّحل المسدّسات وللعناكب المثلّثات ۱۱/٦۸ ، إذا سمعت منهم أن يقولـوا: « ربّ النّوع كلّيّ » فالمزاد بالكليّة السّعة الوجوديّة ٦/۷۰

الزّمَان time

نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ۸/٤۲، الدّهر روح الزّمان والأزل روح الدّهر ۱۰/٤۲

السَّالِبَةُ البَسِيْطَة simple negative proposition

المنتفية بانتفاء الموضوع ۲۱/٤۱

السَّبَب cause

العلم بالسّبب علم بالمسبّب ۱/۳٦ ، تخلّف المسبّب عنه غير جايز ۸/٦۱

السَّبَبُ التَّامّ complete cause

التّخلّف عنه محال ۸/۳۶

السَّبَبُ التَّمامِیّ completing cause

السّبب الغائی هوالسّبب التّمامیّ ۹/۷۱

السَّبَبُ الْغائِیّ final cause

هوالسّبب التّمامیّ ۹/۷۱

السَّبْعُ الشِّدادُ the solid seven (i.e. the spheres)

حقارة العناصر والعنصریّات بالنسبة إلیها ۲۰/۲٤

السَّبْعَةُ السَّیّارَة seven planets

وبإزائها (= بإزاء الرّئیسة فی الإنسان الصّغیر) فی السّماء السّبعة السّیارة ۱/۲٤

سِجِلُّ الْکَوْن the register of bieng

أی الصّور الجزئیّة العینیّة المنطبعة فی الموادّ الکونیّة ۱٦/٤۷

السَّلْبُ البَسیط simple negation

لم تکُ ذات کلّ شیء بالسّلب البسیط فی الأزل ۱۹/٤۱

سَلْبُ السَّلْب negation of negation

وصفه (= الله) السّلبی سلب السّلب جا ۱۵/۳۰

السِّلْسِلَةُ الطُّولیَّةُ النُّزُولیَّة descending vertical chain

الأزل مبدء ما هونازل منزلة الوعاء للسّلسله الطّولیة النّزولیّة ۱۳/٤۲

السِّلْسِلَةُ الطُّولیَّةُ العُرُوجیَّة ascending vertical chain

المراد بالأبد المنتهی فی السّلسله الطّولیة العُروجیّة ۱٤/۲٤

سُلُوبُ الله negative (attributes) of God

سلوبه (= الله) تعالیٰ ترجع إلی سلب واحد هوسلب الاحتیاج ۲۰/۳۰

سُلوبُ أيْجابَات — affirmative negation

كسلب القرن من الإنسان ٥/٢٧

السَّمَاء — heaven

إنّ السّماء كلّه كواكبه وأفلاكه أحياء ١٧/٢٣

السَّمَاءُ الأُولىٰ — first heaven

وربّما قالوا كلّ للسّماء الأولى ١٣/٢٤

سَوَانِحُ الأنْوَار — (spiritual) accidental lights

تضاعفت لمبلغ مكثار ١٣/٦٣

الشَّرّ — evil

أعدام ، وقد حكموا ببداهة المسألة ١٣/٢٦

الشَّرُّ القَلِيْل — minor evil

ترك الخير الكثير لأجل الشّر القيل سرّ كثير ٨/٢٦

الشِّرْكُ الْخَفِيّ — hidden disintegration of oneness

التّفويض مستلزم له ١٧/٥٠

الشُّعُور — consciousness

لكنّ بالفعل الشّعور و جبا ٥/٤٨

الشَّهَادَة — the visible world

كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب ٥/٢٩

الشُّرُور — evils

أعدام ملكات ، لها حظّ ضعيف من الوجود ٤/٢٧

الشّىء — thing, entity

نسبته إلى نفسه ليست كنبسة نقيضه إليه ٣/١٩ ، إمّا خير محض ، وإمّا خيره كثير

غالب على شرّه ، و إمّا مساوله ۱۷/۲۵ ، فرق بين عدم الشّیء مطلقا و بين عدمه عن موضوع قابل ۶/۲۷ ، شيئيّة الشّیء بتمامه وكماله ۱۵/۴۱ ، مالم يتشخّص لم يُوجَد ۱۰/۵۹

الشّیءُ مِنَ الشّیء (derivation of) a thing from (another) thing

كالنّفوس من العقول ۱۰/۵۷

الشّیء مِنْ لا شَیء (derivation of) a thing from nothing

كالأجسام ۹/۵۷

شَيئيّةُ الشّیء the «thingness» of a thing

بتمامه وكماله لابنقصه ۱۰/۷۱

الصّادِرُ الأوّل the first effusion; the first emanation

يجب أن يكون علّة لجميع ما دونه ۵/۵۹

صاحِبُ الطِّلِسْم lord of the talisman; lord of the theurgy

كلّ فعل ذی نما من جسم لدی الإشراقيّين منه ۸/۶۸

الصَّحابَةُ الاتّفاقيّة coincidental association

إذ بينهما (= الأجزاء) الإمكان بالقياس والصّحابة الاتّفاقيّة ۲/۲۸

الصُّحُفُ المُنَشَّرة the spread books

هی وجودات النّفوس ووجودات عالم المثال والملك ۱۰/۵۳

صِرْفُ الْوُجُود pure existence

والمراد به الوجود بشرط لا وهوالواجب تعالى[1] ۱۴/۲۰ ، نسبة ذهنيّة ۲۰/۴۰

الصّفات attributes

إثبات الصّفات هنا استطرادی ۵/۱۸ ، هم (= المعتزلة) نافون للصّفات ۱۱/۳۳

صِفاتُ الله attributes of God

فی أحكامها ۲/۲۹

صِفَاتُ اللهِ الْحَقِيقِيَّة real attributes of God

ترجع إلى صفة واحدة هى الوجوب ٢١/٣٠ ، زاد نغمة حدوثها الخارج عن مفطور العقل ١٨/٣٣

الصِّفَاتُ الثُّبُوتِيَّةُ الإضَافِيَّةُ الْمَحْضَة pure relative affirmative attributes

كأبوّة زيد لعمرو وأُخوّته لبكر ٩/٢٩

الصِّفَاتُ الثُّبُوتِيَّة الحَقِيقِيَّةُ الْمَحْضَة pure real affirmative attributes

كحيات زيد وبياضه ٨/٢٩

صِفَاتُ الْجَلال attributes of glory

يقال لنعوته (= الله) السّلبيّة ١١/٢٩

صِفَاتُ الْجَمَال attributes of perfection

يقاله لنعوته(= الله) الثّبوتيّة ١٢/٢٩

الصِّفَاتُ السَّلْبِيَّة negative attributes

ككون زيد ليس بحجر ٧/٢٩

الصِّفَاتُ الْكَمَالِيَّة attributes of perfection

ذاته تعالى لا بدّ ان يكون بذاته كاملا مستحقّا لحمل الصّفات الكماليّة ٢/٣١

الصِّفَة attributes

هى المعنى القائم بالغير ١٢/٣٣ ، كلّ صفة له عرض عريض ١٣/٣٣

الصِّفَةُ الإضَافِيَّة relative attributes

كالقادريّة مضاف حقيقىّ ٦/٣٠

الصِّفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ ذَاتُ الإضَافَة real relative attributes

كالقدرة مضاف مشهورى ٧/٣٠

الصِّفَةُ السَّلْبِيَّة negative attributes

أعمّ ممّا يتنطّق فيها بحرف السّلب وممّا كان له لفظ بسيط ۲/۳۰

الصَّنَمُ الْغَاسِق obscure icon

النّور القاهر فى صنمه.الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ۱/٦۸

الصُّورَةُ الذِّهْنِيَّة mental form

كصورة الشّمس لايمكن أن تكون حكاية عن أشياء كثيرة ۱۰/٤۱

الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّة intelligible form

الصّوره العينيّة عين الصّورة العلميّة ۱۹/۳۷

الصُّورَةُ الْعِينِيَّة concrete form

عين الصّوره العلميّة ۸/۳۷

الصُّوَرُ الْقَضَائِيَّة the (unchangeable decreed) forms

المراد بها المثل النّوريّة ۲۳/٤٦ ، لاتردّ ولاتبدّل ۲۰/٦۸

الصُّوَرُ الْمِثَالِيَّة imaginal forms

علم النّفس بالصّور العلميّة المثاليّة الّتى فى عالمها عين قدرته عليها ۱۳/٤۰

الصُّوَرُ الْمُرْتَسِمَة imprinted forms

الصّور الجزئيّة عند المشّائين كالصّور المرتسمة فى خيالنا ۱٤/٤۲ ؛ إرجاعها إلى المثل أولى واحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ۱٤/۷۲

الطَّبَقَةُ الطُّولِيَّة the vertical order

كيفيّة صدور الطّبقة العرضيّة منها ٤/٦٦

الطَّبَقَةُ الْعَرْضِيَّة the horizontal order

كيفيّة صدورها من الطّوليّة ٤/٦٦

الطّبيعة nature

الحركة الجوهريّة والتّجدّد الذّاتى فيها ٥/٦٢ ، كلّما صحّ على الفرد صحّ على الطّبيعة من حيث هى ١٩/٧٣

الطّلب seeking

لابدّ له من مطلوب ٧/٢٠

الطّلسم talisman,theurgy

كلّ زينة وكمال فى الطّلسم بنحو التّشتّت و بنحو التّعاقب والسّيلان فهو فى صاحبه بنحو الوحدة والبساطة ٢/٦٩

الظّهور manifestation, appearance

واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر ١٠/٣٢

الضّوءُ الأعلىٰ the highest light

الأشياء الّتى فى العالم الأعلى كلّها ضياء لأنّها فى الضّوء الأعلى ٩/٦٥

العاقل intelligent

كلّ عاقل مجرّد ٩/٣٤، مفهوم المعقول بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

العالِم (بكسرلام) knowing, the knower

هو تعالىٰ عالم بذاته ٥/٣٤

العالَم (بفتح لام) universe; world

لاحيوان فقط بل آدم وإنسان كبير ١/٢٥، جملة ملحوظة متدلّية بعرش الله ١/٢٥ هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٣/٢٣ ، فى كيفيّة حصول الكثره فيه ٢٠/٥٩

العالَم الجسمانيّ physical world

شكله الطّبيعىّ هوالكرة ٧/٢٣

عَالَمُ الْحِسّ the world of sense

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

الْعَالَمُ الْحِسِّيّ the sensory world

عالم المثال أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ ذلك كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦

عَالَمُ الْعَقْل the world of intellect

تطابق عالم الحسّ وعالم العقل ١٨/٦٧

الْعَالَمُ الْعِلْوِيّ the higher world

صور عارية عن الموادّ خالية عن القوّة والاستعداد ١٧/٥٩

الْعَالَمُ الْكَبِير macrocosm

نسبة الشّمس إليه نسبة القلب إلى البدن ١٢/٦٧

عَالَمُ الْمِثَال the imaginal world

قيل المثل عالم المثال ١٩/٧١ ، أشرف من العالم الحسّيّ لأنّ كلّه حياة وشعور ١٩/٦٦

عَالَمُ الْوَحْدَة the world of unity

النّفس والعقل الكليّين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

الْعَالِمِيَّة knowingness

نفس النّسبة الّتى للعالم الى المعلوم ١٩/٢٩

عَدَمُ الشّيء non - existence of a thing

فرق بين عدم الشّيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/١٧

الْعَقْل intellect

إنّ أوّل ماصدر هوالعقل ١٨/٥٨ ، يصدر من كلّ عقل عقل وفلك ١٦/٦٠ ، النّفس والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنّقص والكمال ٢٠/٧٠ ، القاهر أى العقل ١١/٧٣ ،

المجرّد الأشرف ۱۷/۷۳

الْعَقْلُ الْأَوَّل the first intellect

الممكن الأقرب الأشرف وهو العقل الأوّل ۱۸/٤٦

الْعَقْلُ الْبَسِيْط the simple intellect

مراده (= فرفوريوس) ما سنذكره من العقل البسيط ۲۱/۳۸ ، علمه تعـــالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقيّة ۱۹/۳۹

الْعَقْلُ الثّانِي the second intellect

الّذى أيضا نور ۱۰/٦۰، ليس فيه ما يفى بصدور فلك ثامن ۱۵/٦۷

الْعَقْلُ الْعَاشِر the tenth intellect

هو العقل الفعّال للنّفوس النّاطقة ۱۷/٦۰

الْعَقْل الفَعّال active intellect

كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد و اتّحاده بالعقل الفعّال ۲۲/۲٤

عَقْلُ الْكُلّ non - material intellect

يعنون به جملة العقول المفارقة ۱۵/۲٤

الْعَقْلُ الْكُلِّيّ universal intellect

النّفس والعقل الكليّين من عالم الوحدة ۱۳/۲۳

الْعَقْلُ الْمُسْتَفَاد acquired intellect

كون الإنسان خليفة الله باعتبار عقله المستفاد ۲۱/۲٤

الْعَقْلُ الْمُفَارِق non - material intellect

والكلّ له عقل مفارق يفيض عليه ۱۲/۲٤

الْعُقُولُ التِّسْعَة the nine intellects

فيستوفى العقول التّسعة ۱٦/٦۰

الْعُقُولُ الْعَرْضِيَّةُ الْمُتَكَافِئَة the equivalent horizontal inellects

فيها كثرة نوعيّة ٦/٤٧

الْعُقُولُ الْمُتَكَافِئَة the equivalent intellects

إنّما سميّت العقول المتكافئة مثلاً لكونها أمثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها ١٤/٦٨

الْعُقُولُ الْمُفَارِقَة non - material intellects

يعنون بعقل الكلّ العقول المفارقة ١٥/٢٤

الْعِلْم knowledge

انكشاف الأشياء وظهورها بين يدى العالم ١٩/٣٢ ، كون الشّىء نوراً لنفسه ونوراً لغيره ٢٠/٣٢ ، خاصيته إتقان الفعل ٩/٣٣، الأقوال فيه ١٥/٣٦ . إمّا إضافة أو صورة مساوية للمعلوم ١٦/٣٢ ، قد يطلق العلم ونظايره و يراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ١٤/٤٥

عِلْمُ الله Divine knowledge

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، إنّ إضافته الإشراقيّة و فيضه المقدّس علم له تعالى ٣/٤٣، بالأشياء حضورىّ وبالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١ ، علمه (= الله) بغيره ٢٢/٣٥ ، مراتبه ٢٢/٤٤

الْعِلْمُ الإجْمَالِىّ non - detailed knowledge

يكون ذاته تعالى علما إجماليّا ١/٣٩ ، وكونه علما إجماليّا أى وجوداً بحتاً بسيطاً ٩/٤١ ، الكمالىّ الّذى هو عين ذاته كمال العلم التّفصيلىّ ٧/٧١

عِلْمُ الإنْسَان human knowledge

قسّم إلى ثلثة أقسام ٥/٣٩

الْعِلْمُ الإحْسَاسِىّ sensory knowledge

منتف عنه (= الله) على ما نسب إلى المشّائين ١٩/٣٨

الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيّ detailed knowledge

المتأخّرون قالوا إنّ ذاته تعالى علم إجمالىّ بجميع ما سواه لاتفصيلىّ ٣/٣٩، علمه الإجمالىّ الكمالىّ الّذى هوعين ذاته كمال هذا العلم التّفصيلىّ ٧/٧١

الْعِلْمُ الْحُضُورِىّ intutiive knowledge

إنّ علم الشّىء بذاته حضورىّ ١٧/٣٦ ، إنّ علمه تعالىٰ بالأشياء حضورىّ و بالإضافة الإشراقيّة ١٢/٥١

الْعِلْمُ الذّاتِىّ essential knowledge

مقام الكثرة فى الوحدة ٢٢/٤٢ ، كيف لايكون علمه فعليّاً وعلمه ذاتىّ ١/٤٩

الْعِلْمُ العِنَائِىّ creative fore knowledge

اعتبر فيه كونه سابقاً على النّظام الأحسن ١٣/٤٦ ، فيه تعالىٰ عين الدّاع ١٣/٥٤

الْعِلْمُ الْفِعْلِىّ actual knowledge

مقام الوحدة فىالكثرة ٢٢/٤٢ ، إنّ علم الأوّل تعالىٰ شأنه فعلىّ ٢٢/٤٨ ، وهو الإضافة الإشراقيّة لايستدعى متعلّقا ١٧/٤٥

عِلْمُ الْوَاجِب knowledge of the Necessarily (Existent)

بالأشياء وانطواء الكلّ فى علمه ١٠/٣٩

الْعِلْمُ الْوَاحِدُ الْبَسِيط unitary and simple knowledge

فعّال للتّفاصيل وهوأشرف منها ٩/٣٩

الْعِلَّةُ cause

مناط الحاجة إليه هوالإمكان فقط لاالحدوث ١١/٢٠ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ١٢/٢٥ ، مضايفة للمعلول والمحرّك للمتحرّك ١٢/٣٥، العلم بالعلّة بما هى علّة يقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦، المعلول شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦ ، العلم بالعلّة

الغَيْب the invisible world

كلّ ما فى الشّهادة آية لما فى الغيب ٥/٢٩

الفَاعِل agent

بالمعنى المصطلح للإلهيّين ليس إلّا هو ٣/٢٣

الفَاعِلُ المُصْطَلَحُ الإلٰهى Divine agent

المعلول شأن من شؤون العلّة لاسيّما فى الفاعل المصطلح الالهى ١٣/٣٦

الفَرْد individual

كلّما صحّ عليه صحّ على الطّبيعة من حيث هى ١٩/٧٣

الفَرْدُ العَقْلانىّ rational individual

أى المجرّد الموجود فى عالم الإبداع غير داثر

الفَصْل specific difference, differentia

لاأجزاء حدّ ، أى الجنس والفصل ١٠/٢٧

الفِعْلُ المُتَحَرِّك act(caused by) motion

كالجسم بما هو جسم ٦/٥٧

الفِعْلُ المُحَرِّك the motive act

كالعقول النّورية فإنّها محرّكة للنّفوس كتحريك المعلّم للمتعلّم والمعشوق للعاشق ٥/٥٧

الفَقْرُ الذّاتى essential need

للوجودات الإمكانيّة ١/٤٤

الفَلَك heavenly sphere

يقولون : «الفلك الكلّى» ويريدون به المحيط ٧/٧٠

الفَيْضُ الأقْدَس the most sacred effusion (of God)

الفيض المقدّس والأقدس من صُقعه (= الوجود الصّرف) وربط محض به ١٦/٤٤

الْفَیْضُ الْمُقَدَّس the sacred effusion (of God)

هوالوجود المطلق المنبسط على الأشياء ١٧/٤٠ ، فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شيء ٢١/٤٢ ، إنّ إضافته (= الله) الإشراقية وفيضه المقدّس علم له تعالى ٤/٤٣ ، والأقدس من صقعه (= الوجود المحض) وربط محض ١٦/٤٤

الْفَیّاضِیَّة effusion (as essential quality)

لازم النّور ٢٢/٤٧

القَادِرِیَّة being powerful

نفس النّسبة الّتى بين القدرة والمقدور ١٩/٢٩

الْقَاهِر victorious

أى العقل ١١/٧٣

الْقَاهِرُ الثّانِیّ the second victorious

يقبل من نورالأنوار فيض الإشراق ١/٦٤

الْقَاهِرُ الْخَامِس the fifth victorious (light)

يقبل من النّور السانح ستّة عشر مرّة ١٧/٦٤

الْقَدَر predestination

الصّور الجزئيّة القائمة بالنّفس الجزئيّة المنطبعة الفلكيّة ١٣/٤٧

الْقَدَرُ الْعَیْنِیّ concrete predestination

محلّ الكون عينىّ القدَر والقدَرالعينىّ ١٦/٤٧

الْقُدْرَة power

هى الإضافة بالشّعور والمشيّة ١٦/٣٢ ، اعتبر المتكلّمون فى مفهومها انفكاك متعلّقها وقتامّا عن الذّات ٢/٤٨ ، كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ٤/٤٨

قُدْرَةُ الله the power of God

علمه قدرته ١٢/٤٠ ، انتسابه الإشراقى وفيضه المقدّس ١٦/٤٠ ، كونه نوراً على

القدرة دلّ ٢٢/٤٧

القُدُوسيّة sacredness

سلب المادّة بالمعنى الأعمّ ولواحقها عنه ١/٣٠

القَدِيْم pre - eternal

فى ربط الحادث به ٣/٦٢

القَدِيْمُ بِالذّات pre - eternal by virtue of essence

وهوالواجب الوجود ١٩/٦١

القَدِيْمُ بِالزّمَان pre - eternal by virtue of time

كالعقل ١٩/٦١

القَضَاء Divine decree

صور قامت به أى بالقلم ٢١/٤٦، الصّورالكلّية القائمة بالعقل ١٢/٤٧

القَضَاءُ الإجْمَالِىّ non - detailed Divine decree

قلمه قضاءه الإجمالى ٦/٤٧

القَضَاءُ التّفْصِيلِىّ detailed Divine decree

الصّورالقائمة بالعقل قضاءه التّفصيلىّ ٦/٤٧

القَضَاءُ الحَتْمِى unchangeable decree

لايردّ ولايبدّل ٢٢/٤٦

القَضَاءُ العَيْنِىّ concrete decree

إطلق السيّد المحقّق الدّاماد القضاء العينىّ عليها (= الصّورالجزئيّة) ١٩/٤٧

القَلَم (the higher) pen

واسطة لإضافة جميع صور ما دونه ١٩/٤٦

القَوَاهِرُ الأدْنَيْن the lower victorious (lights)

الطّبقة العرضيّة من العقول أعنى القواهرالأدنين بلسان الإشراق ١٠/٥٨

القَوَاهِرُ الأَعْلَيْن (قاهر أعلى) the higher victorious (lights)

أى العقل الطّوليّة ٨/٥٨، المثل أمثال للإشراقات العقليّة الّتى فى سلسلة القواهر الأعلين ١٦/٦٨

القَوَاهِرُ الطُّوْلِيَّة vertical victorious (lights)

وإن لأعلين، أى القواهر الطّوليّة ١/٦٧

القَوْسُ النُّزُولِىّ arc of descent

وفى مقابله القوس الصّعودّى مراتبه كمراتبه ١٤/٥٨

قوّةُ الشَّىء potentiality of a thing

بما هى قوّة الشّىء ليست بشّىء ١٠/٥٧

القُوَى الأَلْفِيَّة the thousand - fold faculties

النّفس فى مرتبة ذاتها ببساطتها تشتمل على كلّ القوى الألفيّة ١٤/٦٩

القُوَى الظَّاهِرَةُ وَالبَاطِنَة external and internal faculties

فى هذه النّشأة عشرة وفى نشأة المثاليّة أيضا عشرة ١٠/٥٩

القَيُّومِيَّة constitutingness

ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

الكَائِن generated being, entity in state of generation

الفعل إن كان مسبوقا بالمادّة والمُدّة ١١/٥٦

الكَثَرَات multiplicities

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الواحدات والبسائط ٧/٣٢

الكَثْرَةُ العَدَدِيَّة numerical multiplicity

فى الجواهر بالمادّة ولواحقها وفى الأعراض بالموضوعات ١٨/٢٢

الكَثْرَةُ فِى الوَحْدَة multiplicity within unity

إشارة إلى مسألة الكثرة فى الوحدة و إنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلى ١٦/٤٣، يعنى انّ المرتبة الأعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعه لكلّ الوجودات ١٦/٤٢

الْكَثْرَةُ النَّوْعِيَّة specific multiplicity

بالمهيّات ۲۷/۲۲ ، العقول العرضيّة المتكافئة فيها كثرة نوعيّة ٦/٤٧

الْكَثِير multiple, many

مبدء الواحد ۱۹/۲۰ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ۷/۷۳

كَدْخُدَائِيَّة عَالَمِ الْعَنَاصِر the lordship of the world of elements

إليه (= العقل العاشر) مفوّض كد خدائيّة عالم العناصر ۱۸/٦۰

الْكَلَام speech

اختاروا اللّفظ لأنّ يكون مسمّى لاسم الكلام ٦/٥٢ فى تقسيمه ۱/٥۳ ، إنّ الوجود بشرا شره مراتب الكلام ۱۳/٥۳

الْكُلّ the whole

إنّ كثيرا من الفلاسفة يُسمّون السّماء الأولى جرم الكلّ وحركتها حركة الكلّ ۱٤/۲٤

الْكُلِّيّ universal

إذا يقولوا : « ربّ النّوع كلّيّ » المراد بالكلّيّة السّعة الوجوديّة ٦/۷۰

الْكُلِّيُّ الطَّبِيعِيّ natural universal

موجود والمهيّة متحقّقة بواسطة الوجود ۲۰/٥۰ ، إنّ المهيّة المطلقة كلّى طبيعيّ ۲۰/۷۲

الْكَلِمَاتُ التَّامَّات the perfect words

فى مأثورات أئمّتنا ـ عليهم السّلام ـ : « نَحْنُ الكَلِمَاتُ التَّامَّات ۷/٥۳

الْكَلِمَاتُ الْوُجُودِيَّة the existential words

تحصل من تقاطع النّفس الرّحمانى وهوالوجود المنبسط ۱۸/٥۱

الْكَلِمَاتُ اللَّفْظِيَّة the verbal words

تحصل من تقاطع النّفس الإنسانى فى المقاطع الثّمانيّة والعشرين ۱۸/٥۱

كَلِمَاتُ الله the words of God

إنّ الوجودات كلماته لأنّها معربة عمّا فى الضّمير ١٦/٥١

الْكَمَال perfection

هو كلّ ما يمكن بالإمكان العامّ للوجود ١٥/١٩ ، معطى الكمال ليس فاقداً له ٦/٣٤

الْكَنْزُ الْمَخْفِىّ hidden treasure

الخفاء المطلق المعبّر عنه بالكنز المخفىّ ١٣/٣٠

كَوْكَبُ الْعِشْق the star of love

كزهرة فإنّها كوكب العشق والمحبّة ٤/٦٨

لَابِشَرْط non - conditioned

إمّا أن تعتبر (= الأجزاء) فى الذّهن لابشرط فهى الأجزاء الحمليّة ١٥/٢٨

اللّازِم consequent

ممتنع الانفكاك عن الملزوم ٩/٣٦

اللّا شَىْء non - thing

المادّة الأولى وهى اللّاشىء يعنى لاشيئيّة لها فعليّة فإنّها قوّة محضة ٩/٥٧

لِذَاتِه by virtue of its essence

بذاته ولذاته كالظّرف والمجرور ٧/١٨

اللّوْحُ الْمَحْفُوظ the preserved tablet

منزلتها من العقل منزلة اللّوح الحسّى من القلم الحسّى ١٢/٤٧

«مَا» الشّارِحَة «what» of lexical explanation

مطلبه مقدّم على مطلب «هل البسيط» ٦/١٨

مَا بِالذّات essential

يختلف ولايتخلّف ٢٣/٥٢

مَا بِهِ الامْتِيَازُ الذّاتِيّ essential distinguishing factor

ما به الاشتراك الذّاتيّ يستدعي ما به الامتياز الذّاتيّ ٤/٢١

الْمَادّةُ الأُولىٰ prime matter

وهي الـّلاشيّ يعني لاشيئيّة فعليّة لها فإنّها قوّة محضة ٩/٥٧

الْمَادّةُ وَالصُّورَةُ الْخَارِجِيَّتَين external matter and form

الأجزاء الخارجيّة أعني المادّة والصّورة الخارجيّتين ١٩/٢٧

الْمَادّةُ وَالصُّورَةُ الذّهْنِيَّتِين mental matter and form

كما في الأعراض ١١/٢٧ ، الأجزاء الوجوديّة الذّهنيّة أعني المادّة والصّورة الذّهنيّتين ١٨/٢٧

الْمادّةُ والصُّورَةُ الْعَيْنِيَّة concrete matter and form

كما في المركّبات الخارجيّة ١٠/٢٧

الْمُبْتَدَع directly innovated

الفعل إن لم يكن مسبوقاً بالمادّة والمدّة ١٢/٥٦

الْمَبْدَءُ الأوّل the first source

والكلّ بالقياس إلى المبدء الأوّل كشيء واحد حيّ ١٢/٢٤

الْمُتَحَرِّك the moving (thing)

المحرّك مضايفة له ١٢/٣٥

الْمُتَضَايِفَان two correlatives

متكافئان قوّة وفعلاً ١٩/٣٤

الْمُثُل ideas

فعلمه (= الله) مثل قائمه بالذّات على رأى أفلاطون ١٢/٣٧ ، إنّما سميّت العقول المتكافئة مُثُلا لكونها أمثالا لمادونها ومثالات وآيات لما فوقها، ١٤/٦٨ ، أرجاع الصّور المرتسمة إلى المُثُل أولىٰ و أحقّ من إرجاع المُثُل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢ ٠ إرجاع الصّور المرتسمة إلى المُثُل أولى وأحقّ من إرجاع المثل إليها وتأويلها بها ٤/٧٢

المِثالُ الأفلاطُونی Platonic Idea

لكلّ نوع فرده العقلانیّ ١٤/٦٨

المِثالُ النُّوریّ luminous Idea

الّذی يقال له ربّ النّوع ٢/٤٧ ، هوالأصل، والأصنام والطّلسمات فروع ٤/٧٠ ، موجود شخصیّ ١١/٧٢

المُثُلُ الأفلاطُونیّة Platonic Ideas

تحقيق فی مهيّتها بعد الفراغ عن إنّيّتها ١٢/٦٨ ، تأويلات القوم لها ١/٧١

المُثُلُ المُعلّقة image (Ideas) in suspense

الصّور الجزئيّة عندهم المثل المعلّقة ١٤/٤٧ ، أی عالم المثال والخيال المنفصل ١٢/٥٨ ، من نور الشّهود والعقول والأرباب الّتی بإزاء المثل المعلّقة ٢١/٦٦ ، عالم المثال يعنی المثل المعلّقة الّتی هی بإزاء الأشخاص ١٩/٧١

المُثُلُ النُّوريّة luminous Ideas

يجیء إثباتها فی الفريدة المعقودة لبيان الأفعال ١٤/٣٧ ، الصّورالقضائيّة المراد بها المثل النّوريّة ٢٣/٤٦

مُثُل ذیْ شارِقة luminous Ideas

نوريّة ، أی الطّبقة العرضيّة من العقول ٩/٥٨

المُجَرَّد non - material

كلّ مجرّد عاقل ٩/٣٤ ، تعقل المجرّد عين ذاته الوجوديّة وإن لم يكن عين مهيّته ٧/٦٠

المُجَرَّدُ الأخَسّ lower non - material

إمكان المجرّد الأخسّ و هوالنّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهوالعقل ١٦/٧٣

المُجَرَّدُ الأشْرَف higher non - material

إمكان المجرّد الأخسّ وهوالنّفس دليل على إمكان المجرّد الأشرف وهو العقل ١٧/٧٣

الْمُحْدِث creator

لابدّ لكلّ حادث من محدث ٢٢/٦١

الْمُحَرِّك mover

لامحالة ينتهي إلى محرّك غير متحرّك أصلا ١/٢٠ ، مضايفة للمتحرّك ١٢/٣٥

الْمُخْتَرَع the created (being)

الفعل إن كان مسبوقا بالمادّة دون المُدّة ١٢/٥٦

الْمَدْرَكُ الْوَاحِدُ الْجَمْعِيّ the one all - comprehensive sign of perception

ما ينال المدارك بوجودات متشتّتة يناله بمدرك واحد جمعيّ هو ذاته المتعالية ١٨/٥٤

الْمَدْلُولَاتُ الإلهيّة Divine significations

كلّ الوجودات له دلالة بالذّات عليها ١٤/٥٢

مِرْآتُ الْحَقّ the mirror of the Truth

الكلّ مرائى ذاته (= الإنسان الكامل) كما هو مرات الحقّ ٢٠/٤٢

الْمَرَاتِبُ الثَّمَانِيَة وَالْعِشْرِيْن the twenty - eight levels

هى العقل والنّفس والأفلاك التّسعة والأركان الأربعة والمواليد الثّلاثة وعالم المثال والمعقولات التّسع العرضيّة ١٩/٥١

الْمُرَكَّب composite

كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه ٩/٢٨

الْمَرَكّبَات composites

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهي إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

الْمُرَكَّبَاتُ الْخَارِجِيَّة external composites

المادّة والصّورة العينيّة كما فى المركّبات الخارجيّة ١٠/٢٧

الْمُسَبَّب the (thing) caused; effect

العلم بالسّبب علم بالمسبّب ١/٣٦ ، تخلّفه عن السّبب غير جايز ٨/٦١

الْمُسَمّىٰ (the thing) named

العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود والمسمّى على الوجود الصّرف ۳/۳۳

الْمِصْدَاق the referent of a concept, a notation

جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ۲۰/٤۱

الْمُضَاف correlation

أمر معقول بالقياس إلى الغير ۱٦/۳٥

الْمُضَافُ الْحَقِيقِيّ real correlation

الصّفة الإضافيّة كالقادريّة مضاف حقيقى ۷/۳۰

الْمُضَافُ الْمَشْهُورِيّ correlation as commonly understood

الصّفة الحقيقيّة ذات الإضافه كالقدرة مضاف مشهورىّ ۷/۳۰

الْمَظَاهِر locii of manifestation

من الأجسام الفلكيّة والعنصريّة ۱۹/٥۷

الْمُفَارِق non - material

لايجوز عليه التّجافى ولاالحركة ۳/۷۰

الْمُفَارِقَات non - materials

لاحجاب من المادّة ولواحقها من الزّمان والمكان فيها ۳/٦٥

الْمَفْهُوم concept, notion

جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد ۲۰/۳۱

الْمَعَانِى الْعَامَّة general meanings

الألفاظ موضوعة لها ۱٦/۳۳

الْمَعَانِى الْعَرَضِيَّةِ الإِضَافِيَّة accidental relational meanings

قد يطلق العلم ويراد بها معانيها الإضافيّة العرضيّة ۱٤/٤٥

الْمَعْقُول intelligible

مفهومه بالنّظر إلى مفهوم العاقل معقول ١٥/٣٥

الْمَعْلُول the (thing) caused, effect

العلّة مضايفة للمعلول و المحرّك للمتحرّك ١٢/٣٥ ، العلم بالعلّة بما هى علّة تقتضى العلم بالمعلول ٤/٣٦ ، شأن من شؤون العلّة ١٢/٣٦ ، كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضية إيّاه ١٢/٢٥ ، العلم بالعلّة فى الأزل يستلزم العلم بالمعلول فى الأزل ٢١/٣٦

الْمَعْلُولُ الْأَوَّل the first (thing) caused, the first effect

ذاته تعالىٰ علم تفضيلى به وإجمالى بما عداه من الممكنات ١٣/٣٩

الْمَعْنَى الْحَرْفِيّ non - self - subsistent meaning

الوجود الرّابط أوالمعنى الحرفىّ لانفسيّة له ١٠/٤٤

الْمَكْنُونُ الْغَيْبِيّ absolutely hidden

إعراب وإظهار بذاته لذاته ١/٣٣

الْمَلْزُوم antecedent

الـلازم ممتنع الانفكاك عنه ٩/٣٦

الْمَلَكَة habitus

اذ خمّرت طينتنا بها ٢/٥٠ ، إنّما تحصل من تكرّرالأفعال والحركات ٦/٥٠

الْمَلَكُوت the angelic world of souls, super - sensible world

بالمعنى الأعمّ و هوالعالم الغيب جملة و ملكوت بالمعنى الأخصّ وهو عالم المثال ١٦/٥٧

الْمُمْكِن the possible

من ذاته أن يكون ليس وله من علّته أن يكون أيس ١٠/٤٩

الْمُمْكِنُ الْأَخَسّ the lower possible

إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ١٩/٧٢

المُمْكِنُ الأشْرَف the higher possible

المُمكِنُ الأخسّ إذ تحقّقا فالممكن الأشرف فيه سبقا ۱۹/۷۲

المُمْكِنُ الأقْرَبُ الأشْرَف the nearest higher possible

وهو العقل الأوّل ۱۸/٤٦

المُمْكِناتُ العَدَمِيَّة non - existent possibles

لزم الخلف (لو كان) الواجب البحت مختلطا بالممكنات العدميّة ۱۲/۲۸

المُوجَب - بفتح الجيم - unfree agent

أى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره ۱۰/٤۸

المُوجِب - بكسر الجيم - free agent

أى فاعل يجب فعله بقدرته واختياره ۸/٤۸

المُوجِبَة الكُلِّيَّة affirmative universal proposition

انعكاسها كنفسها ۹/۳٤

المَوْجُود existent

مقسم للخير والشرّ ۲۱/۲۵، إمّا خير محض وإمّا شرّ محض ۱/۲٦، كلّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ولو بالوجوه العامّة ۱۳/۳٤

المَوضُوعُ القَابِل susceptible subject

فرق بين عدم الشيء مطلقا وبين عدمه عن موضوع قابل ٦/۲۷

المَهِيَّة quiddity

فيه (= الله) هى الإنّيّة ۲۲/۳۰، تقرّرها منفكّا عن الوجود باطل ٤/۳۷، حيثيّة ذاتها حيثيّة المغايرة مع المهيّة الأخرى ۱۱/٤۱

المَهِيَّة التَعَمُّلِيَّة quiddity elaborated by the mind

الإمكان إن كان موضوعه المهيّة التعمليّة كان ذاتيّا ٥/۳۱

الْمَهِيَّةُ الْمُطْلَقَة absolute quiddity

كلّيّ طبيعيّ ١٠/٧٢

النّاسُوت the world of bodily forms, material world

هى أفراد طبيعيّة لنوعه ١٧/٦٩

النِّسَبُ النُّورِيَّة luminous relations

النّسب الوضعيّة والهيآت الواقعة فى عالم الطّبيعة أظلال النّسب النّوريّة و الهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

النِّسَبُ الْوَضْعِيَّة conventional relations

والهيآت الواقعة فى عالم الطّبيعة أظلال النّسب النّوريّة والهيآت المعنويّة ٢٠/٦٧

النِّسْبَةُ الإِشْرَاقِيَّة illuminative relation

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

النِّسْبَةُ الذِّهْنِيَّة mental relation

صرف الوجود نسبة ذهنيّة ٢٠/٤١

نِسْبَةُ الشَّيء relation of a thing

إلى نفسه ليست كنسبة نقيضه إليه ٤/١٩

النِّسْبَةُ الْعَقْلِيَّة intellectual relation

القيّوميّة ليست نسبة عقليّة بل هى نسبة إشراقيّة ١٠/٣٠

النَّشْأَةُ المِثَالِيَّة imaginal world

القوى الظّاهرة والباطنة فى هذه النشأة عشرة و فى النّشاة المثاليّة أيضا عشرة ١٠/٦٩

النِّظَامُ الرَّبَّانِيّ Divine order

فالكلّ من نظامه الكيانىّ ينشاء من نظامه الرّبانىّ ١٤/٤٦

النّظامُ الکیانیّ universal order

فالکلّ من نظامه الکیانیّ ینشأ من نظامه الرّبانیّ ١٤/٤٧

نُعوتُه (=الله) الثّبوتیّة positive attributes of God

یقال لها صفات الجمال ١١/٢٩

نُعوتُه (=الله) السّلبیّة negative attributes of God

یقال لها صفات الجلال ١١/٢٩

النّفْس soul

حرکة النّفس لابدّ لها من مخرج فاعلی وکذا من مخرج غائی ٥/٢٠، خروجها من القوّة إلی الفعل لابدّ لها من مخرج فاعلیّ ٦/٢٠، کلّ مطلوب تنالـه النفس لاتقف عنده ٧/٢٠، علمها بالصّور المثالیّة الّتی فی عالمها عین قدرته علیها ١٣/٤٠، اسم النّفس لما یتعلّق تعلّقا تدبیریّا بالجسم ٤/٥٩، فی مرتبة ذاتها ببساطتها مشتمل علی کلّ القوی ١٣/٦٩، والعقل متخالفان نوعا واختلافهما بالنّقص والکمال ٢٠/٧٠، النّور الاسفهبدی النّفس ١٠/٧٣، المجرّد الأخسّ وهو النّفس ١٦/٧٣، ولمّا صحّ الإمکان علی النّفس صحّ علی طبیعة الجوهر المجرّد مطلقا ٢١/٧٣

النّفَسُ الإنسانیّ human breath

الکلمات اللّفظیّة تحصل من تقاطع النّفس الإنسانی ١٧/٥١

النّفَسُ الرّحمانیّ Divine breath

الکلمات الوجودیّة تحصل من نقاطع النّفس الرّحمانیّ ١٨/٥١

النّفْسُ العَقْلیّة intellectual soul

والکلّ . . . کشیء واحد حیّ له نفس عقلیّة ١٢/٢٤

نَفْسُ الکُلّ universal soul

یعنون بها جملة الأنفس المحرّکة للسّماویّات ١٦/٢٤

النَّفْسُ الكُلِّيّ universal soul

النّفس والعقل الكلّيين من عالم الوحدة ١٣/٢٣

النَّفْسُ النَّاطِقَة rational soul

بذاتها البسيطة مستحقّ لحمل عاقل ومتوهّم وحسّاس كلّ على مراتبها ٨/٦٩

النُّفُوسُ الأَرْضِيَّة terrestrial souls

والنّور الاسفهبد من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

النُّفُوسُ الفَلَكِيَّة spherical souls

والنّور الاسفهبد من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧

النُّفُوسُ الطَّاهِرَة pure souls

عن علائق عالم الطّبيعة ١٣/٥٣

النَّفْسُ وَالعَقْل soul and the intellect

اختلافهما بالنّقص والكمال لابالنّوع ١٧/٧٣

النُّور light

هو الظّاهر بذاته المظهر لغيره ١١/٣٢ ، الوجود والنّور واحد وفى عين وحدته غير مثناة شدّة ٣/٤٢ ، الفيّاضيّة لازم النّور وهذا النّور عين المشيّة والشّعور ١/٤٨

النُّورُ الأَبْعَد الأَسْفَل the most remote lower light

يشاهد العالى حتّى نورالأنوار ٢٢/٦٤

النُّورُ الإِسْفَهْبَد marshalling light

من النّفوس الفلكيّة والأرضيّة ١٩/٥٧ ، أى النّفس ١٠/٧٣

النُّورُ الأَقْرَب the nearest light

هوالعقل الأوّل ١٠/٦٣

نُورُ الأَنْوَار the light of lights

لها مشاهد ١٥/٦٣ ، له إشراق على كلّ بغير واسطة ١١/٦٤

النُّورُ الْحَقِيقِيّ the real light

والهويّة الصّرفه علم ۲۰/۳۲

النُّوْرُ السَّانِح (spiritual) accidental light

النّور الحاصل فى النّور المجرّد من نورالأنوار ١٤/٦٤

نُوْر الشُّهُود the light of contemplation

يسمّو كلّ نور شارقة ١٨/٦٦

النُّورُ الْقَاهِر the victorious light

من عالم العقل ممّا هوالأكثرتداولا فى لسان الإشراقيّين ٢٠/٥٧، كلّ نور قاهر غير النّور الأقرب إلى نور الأنوار يقبل الإشراق ٦٣ ٢٢ ، فى صنمه الغاسق حكمه من القهر والحبّ ونحوهما انسحب ١/٦٨ ،سنذكربوجود النّورالمدبّر على وجودالنّورالقاهر ٢٠/٧٠ ، أشرف من النّورالمدبّر وأبعد عن علائق الظّلمات ١٣/٧٣

النُّورُالْعَرَضِيّ accidental light

فيّاض للشّعاع ١٣/٣٢

النُّورُ المُدَبِّر the guiding light

سنذكر بوجود النّورالمدبّر على وجود النّور القاهر ٢٠/٧٠ ، النّورالقاهرأشرف من المدبّر وأبعد عن علائق الظّلمات ١٣/٧٢

النُّورُ الْمَعْنَوِيّ the spiritual light

إنّ شعاع النّور المعنوىّ الأنوار القاهرة والاسفهبديّة ١٤/٣٢

نُوْرُ النُّوْر light of light

النّور الأقرب لنور النّور مفيض نورثان وثالث ١٠/٦٣

النُّوْرِيَّة الحِسِّيَّة sensible luminousity

العرضيّة العديمة الشّعور ٨/٤٠

النُّوْرِيَّةُ الحَقِيقِيَّة real luminousity

كان علمه تعالىٰ نوريّته لكن لاالنّوريّة المصدريّة بل الحقيقيّة ٧/٤٠

النُّورِيَّة المَصْدَرِيَّة verbal luminousity

كان علمه تعالىٰ نوريّته لكن لاالنّوريّة المصدريّة ٧/٤٠

الْوَاحِد the One

أى لا شريكٔ له مطلقا ٨/٢٧ ، لايصدر عنه إلّا الواحد ٢١/٥٩ ، فواحد جا مصدر الكثير وقد علم استحالته ٧/٧٣

الْوَاحِدُ بِالْعَدَد one in number, numerical one

هذا العالم إنسان كبير واحد بالعدد ١٠/٢٣

الْوَاجِبَان two neccessary (existent)

إذا فرض الواجبان لم يكن بينهما تلازم ٣/٢٨

الْوَاجِبُ الْبَحْت pure Necessary (Existence)

لزم الخلف (لوكان) الواجب البحت مختلطا بالممكنات العدميّة ١٢/٢٨

الْوَاجِب تَعَالىٰ The Neccessary (Existent) most high

لاماهيّة للواجب تعالىٰ سوى الوجود الصّرف ٦/٣١

وَاجِبُ الْوُجُود Neccessarily Existent

واجب العلم والقدرة والإرادة ٢٢/٣٣ ، لاشريكٔ له فى الوجوب الذّاتى ١/٢٣ ، إذا كـانت الأجزاء واجبات لزم تعدّد الواجب ١/٢٨ ، إذا كانت الأجزاء (= أجزاء الواجب) وجوديّة فعليّة احتاج الواجب فى الوجود ٥/٢٨

وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّات Necessarily Existent by Itself

واجب الوجود من جميع الجهات ٢/٣٤

الْوَاسِطَة فی الثُّبُوت mediator of subsistence

كما فی وساطة وجود الحقّ لتحقّق الوجود الخاصّ الإمكانی ۱۲/۱۸

الْوَاسِطَة فی العُرُوض mediating in occurrence

كما فی وساطة الوجود الخاصّ فی تحقّق المهيّة ۱۰/۱۸

الْوُجُوب neccessity

نسبة الشّیء إلی نفسه مكيّفة بالوجوب ۴/۱۹ ، لافرد لطبيعة الوجوب سواه (= سوی الواحد) ۸/۲۷

وُجُوبُ الاخْتِيَار neccessity of choice

لاينا فی الاختيار ۸/۴۹

الْوُجُود existence

ثبوته لنفسه ضروریّ ۲/۱۹ ، المراد بحقيقة الوجود الّذی ثبت أصالته ۱۹/۱۸ ، مقول بالتّشكيك ۱۳/۳۳ ، تقرّر المهيّة منفكّا عن الوجود باطل ۴/۳۷ ، له مراتب ۱۷/۴۰ ، والنّور واحد و فی عين وحدته غير متناة شدّة ۳/۴۱ ، حيثيّة ذاته حيثيّة الإحاطة ۱۳/۴۱ ، إمّا ذهنیّ و إمّا عينیّ ۲/۴۵ ، الإيجاد متفرّع عليه ۲۲/۵۰ ، بشراشره مراتب الكلام ۱۳/۵۳

الْوُجُودُ الإمْكَانِیّ possible existence

خير بذاته وخير بمقايسته إلی غيره ۱۱/۲۵ ، له نسبة إلی الفاعل وله نسبة إلی القابل ۲/۵۱

الْوُجُودُ الْبَسِيط simple existence

إنّ الوجود البسيط كلّ الوجودات بنحو أعلی ۱۶/۴۳ ، مشتمل علی كلّ الخيرات ۱۱/۴۶ ، مشتمل علی جميع وجودات ما دونه بدون انثلام فی وحدته وبساطته ۳/۶۹

الْوُجُودُ بِشَرْطِ لا negatively conditioned existence

هو الواجب تعالى ١٤/٢٠

الْوُجُودُ التَّجَرُّدِيّ non - material existence

الوجود العينيّ إمّا وجود تجرّديّ وإمّا وجود مادّيّ ٣/٤٥

الْوُجُودُ الْحَقّ Existence of the True

هو الله جلّ شأنه ١٨/٤٠

الْوُجُودُ الْحَقِيقِيّ real existence

حصره في الحقّ تعالى لاينافي وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

الْوُجُودُ الذِّهْنِيّ mental existence

إمّا بنحو الارتسام و إمّا بنحو الاتّحاد ٢/٤٥

الْوُجُودُ الرَّابِط copulative existence

والمعنى الحرفيّ لانفسيّة له ١١/٤٤

الْوُجُودُ الصِّرْف pure existence

لامهيّة للواجب تعالى سوى الوجود الصّرف ١٦/٣١ ، عين الرّضا والعشق بذاته وبآثاره ٢٢/٣٢ ، يجمع كلّ وجود بنحو أعلى ١١/٤١ ، نسبة الأزل إلى مراتب الدّهر والزّمان نسبة الوجود الصّرف إلى مراتب الوجود ٨/٤٢ ، اعني الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر ١٤/٤٤

الْوُجُودُ الْعَيْنِيّ real existence, concrete existence

إمّا وجود تجرّدى وإمّا وجود مادّيّ ٣/٤٥

الْوُجُودُ الْمَادِّيّ material existence

الوجود العينى إمّا وجود تجرّدى وإمّا وجود مادّيّ ٣/٤٥

الْوُجُودُ الْمُجَرَّد non - material existence

عن المجالى والمظاهر ، والدّال والمدلول فيه واحد ٣/٥٣

الْوُجُودُ الْمُسْتَعَارُ الْمَجَازِيّ non - real and borrowed existence

الوجود الحقيقيّ فى الحقّ تعالىٰ لاينافى وجود موجودات بوجودات مستعارة مجازيّة ١٣/٤٩

الْوُجُودُ الْمُضَافُ إلَى الْمَهِيَّة existence related to quiddity

كالظّلّ فينا سب صدور الجسم المظلم ٩/٦٠

الْوُجُودُ الْمُضَافُ إلى نورالْأنوار existence related to the light of lights

نور فيناسب صدور العقل الثّانىّ الّذى أيضا نور ١٠/٦٠

الْوُجُودُ الْمُطْلَق absolute existence

فيضه المقدّس هوالوجود المطلق المنبسط علىأشياء ١٧٤٠ ، فعله (= الله) ١٨/٤٠

الْوُجُودُ الْمُقَيَّد determined existence

أثره (= الله) ١٩/٤٠

الْوُجُودَات existences

كلّ الوجودات له دلالة بالذّات على مدلولات إلهيّة ١٤١٥٢ ، إذا اضيف اليه (= الله) تعالىٰ كانت الكلّ إعرابا عنالغيب المصون والكنز المدفون ٢٢/٥٣

الْوُجُودَاتُ الْمُتَرَتِّبَة الطُّولِيَّة vertical hierarchy of existences

كمرائى يتكرّر فيها نقوش العالم بأجمعها ٤/٤٦

الْوُجُودَاتُ الْمُقَيَّدَة determined existences

من المجرّدات والمادّيّات ١٣/٣٠

الْوَحْدَة unity

لم يكن تركيب حقيقىّ مودّ إلى الوحدة ٤/٢٨

الْوَحْدَةُ التَّامَّة perfect unity

عند ظهوره (= الانتساب الإشراقى) بالوحدة التّامّة ينفى كلّ مستشرق وينفى

كلّ قابل غاسق ٤١ ٢

الْوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الحَقِيقِيَّةُ true and real unity

لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة ١٣/٥٩

الْوَحْدَةُ الْحَقَّةُ الظِّلِّيَّةُ true but shadowy unity

إنّ الوجود فى الكلّ عين الهويّة والوحدة الحقّة الظّلّية ١٤/٢٣

الْوَحْدَةُ الْعَدَدِيَّةُ numerical unity

لعدم ربط المركّب وباقى الوحدات العدديّة بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة ١٣/٥٩

الْوَحْدَةُ فِى الْكَثْرَةِ unity within multiplicity

يعنى ان فيضه المقدّس ورحمته الواسعة فى كلّ المهيّات أحاط بكلّ شىء ٢١/٤٢،
والأمر تابع ، إشاره إلى مسألة الْوَحْدَةِ الْكَثْرَةِ ٢٣/٤٣

الْوَحَدَاتُ units

الكثرات والمركّبات لابدّ أن تنتهى إلى الوحدات والبسائط ٥/٣٢

الْوَسَاطَةُ فِى الْعُرُوضِ mediating in occurence

المهيّة متحقّقة و إن كان بوساطة الوجود وساطة فى العروض ٢٠/٥٠

الْوَضْعُ position

إنّ الجسم والجسمانىّ لايؤثّر إلّا بالوضع ٤/٦٧

الْوَضْعُ الإلٰهِىُّ Divine - designation

كلّ جزئىّ من الأسماء وضع وضعا إلٰهيّا لمعنى مّا ١٩/٥٢

«هَلِ» الْبَسِيطَةُ simple " whether - ness"

مطلب «ما» الشّارحة مقدّم على مطلب «هل» البسيطة ٦/١٨

الْهُوِيَّةُ ipseity

هويّتان بتمام الذّات قد ـ خالفتا لابن الكمونة استند ٧/٢١

الْهَیُولیٰ matter

له كثره استعداد غير متناهية بقبول الصّور ٢١/٦٠

الْهَیُولیٰ الأولیٰ prime matter

الشّیء فی الدّهر مع هیولاه الأولیٰ والثّانیّة اجتمع ١٧/٧١

الْهَیُولَی الثّانِیَة second matter

الشّیء فی الدّهر مع هیولاه الأولیٰ والثّانیة اجتمع ١٧/٧١

فهرست نامهای اشخاص وفرقه ها و گروها

ثالیس الملطی (Thales of Miletus)

مذهبه أنّه تعالیٰ یعلم العقل بحضور ذاته و یعلم الأشیاء الأُخر بارتسام صورها بالعقل ۲۳/۳۸

الثّنویّة

دفع شبهتهم بذکر قواعد حکمیّة ۸/۲۵ ، عموم قدرته تعالیٰ لکلّ شیء خلافا للثّنویّة والمعتزلة ۱۵/٤۸

الحکماء

قالوا بأنّ ذاته تعالیٰ علم تفصیلیّ بالمعلول الأوّل و إجمالیّ بما عداه من الممکنات ۱۳/۳۹ ، کیف یعتقدون أنّ فاعلیّته کفاعلیّة الشّمس للإشراق أوالنّار للإحراق ۱۳/٤۸ ، قالوا فی کلّ حرکة أمر واحد بسیط مستمرّ وهوالتّوسّط بین المبدء والمنتهیٰ ۱۲/٦۱

حکماء الإشراق

غیرهم (=غیرالإسلام) فیعبّرون عن الأجسام الفلکیّة والعنصریّة بالبرازخ العلویّة والسّفلیة ۲۲/۵۷

الحکماء الأقدمون

جعل العناصر فی الإنسان الکبیر کحجر المثانة فی الإنسان الصّغیر ٦/۲٤

الحکیم

یقول : «الشّیء ما لم یجب لم یوجد» ۹/٤۸

الدّهریّة

هذا (= عدم علمه تعالیٰ بذاته) مع کونه کفر، أوهن من بیت العنکبوت ، و یناسب الدّهریّة ۱۸/۳٦

الرّضا ـ صلوات الله علیه ـ

قال : « وقد علم أولوالالباب أنّ ما هناك لایعلم إلّا بما هیٰهنا » ۶/۲۹ ، کقوله (ع) : «وله معنی الرّبوبیّة إذ لامربوب . . .» ۲۰/۴۵

سقراط (Socrates)

إنّما نسبت (= المُثُل) إلی افلاطون لأنّه واستاده سقراط کانا یفرطان فی هذا الرّأی ۱۸/۶۸ ، انّ افلاطون وسقراط وغیرهما قالوا : « لکلّ نوع فرد مجرّد غیرداثر » ۴/۷۱

السیّد الدّاماد، السیّد المحقّق الدّاماد

قال فی التّقدیسات : « وهو(= الله) کلّ الوجود وکلّه الوجود » ۱۸/۴۳ ، أطلق القضاء العینیّ علیها (= الصّورالجزئیّة) ۱۸/۴۷ ، قال : المثال صور أفراد نوعه الّتی فی الهیولیٰ لٰکن بما هی تضاف للمبادی الأُولیٰ ۱۱/۷۱

الشّاعر

کقوله : «وإن مالکٌ کانت کرام المعادن» ۸/۲۳

الشّرق

أی حکماء لهم استیهال إشراق النّور علی قلوبهم ۲۱/۶۲

شهاب الدّین السّهروردی ← شیخ الإشراق

الشّیخ الإشراقی ، شهاب الدّین السّهروردی ، شیخ الطّائفة الإشراقیّة

علی تعریفه «العلم کون الشّیء نوراً لغیره » ۲۰/۳۲ ، فذاك (= الصّورة العینیّة عین الصّورة العلمیّة) قوله ۱۹/۳۷ ، لاینبغی أن یقدح طریقته بل القدح فیه من حیث انتفاء العلم التفصیلیّ فی مرتبة الذّات ۷/۴۳ ، قال : «علمه تعالیٰ یرجع إلی بصره لا إنّ بصره یرجع إلی علمه» ۷/۵۱ ، أسّس أُسّا فی حکمة الإشراق فی باب مصدریّة الواحد لحصول التّکثّر ۱/۶۳ ، قوله فی حکمة الإشراق فی النّورالسّانح ۱۳/۶۴ ، بیّن فی المطارحات أنّ کلّ فعل ذی نما من جسم لدی الإشراقیّین من صاحب الطّلسم ۸/۶۸ ، یفهم من بعض کلماته

المهیّات الثّابتة فی الأزل ۳/۳۷ ، عموم قدرته تعالی لکلّ شیء خلافا للثّنویّة والمعتزلة ۱۵/۴۸

المعلّم الأوّل ⟵ ارسطو

المعلّم الثّانی (= ابونصر الفارابی)

قال : « یجب أن یکون فی الحیاة حیاة بالذّات » ۱۲/۱۹ ، قوله فی الفصوص : «فإن ظنّ ظانّ أنّه یفعل مایرید و یختار ما یشاء . . .» ۱۶/۴۹ : وأتباعه أوّلوا المُثُل بالصّور المرتسمة فی ذات باریها ۲/۷۱

المفوّضة

ما سنح بخاطری الفاتر فی الرّدّ علیهم ۱۵/۵۰

النّبیّ ، نبیّنا

قال : « شیّبتنی سورة هود » ۱۱/۵۰ ، هوجامع الکلم وهادی الأُمّة ۸/۵۳

فهرست نام كتابها

Ibn al - Arabî, all under the light of the Shi'a traditional interpretation.

The *Sharh - i Manzumah* is divided into seven books, each of which is - divided into several chapters and each chapter into several sections. Books one and two are the most basic parts of the whole work; they deal with the problems of existence, essence, substance and accident. The rest of the book is devoted to theology, natural philosophy, and ethics.

In view of the important contribution of Sabzawârî to philosophical thought, Prof. T. Izutsu and myself decided to prepare an English translation of books one and two of the *Sharh - i Manzumah* in order to introduce a yet relatively unknown thinker to Western scholarship. This translation was published in New York (Caravan Books, 1977).

We also published a critical edition of the Arabic text, which is the first volume of a series called Persian Wisdom (Danish - i Irani). It was published by the Institute of Islamic Studies, Tehran Branch in 1969.

I am very pleased that after twenty years I have been able to edit the second volume of the *Sharh- i Manzumah*, which consists of the various problems on speculative theology. It is hoped that in the near future the rest of this book may be prepared for publication.

M. Mohaghegh

November 20th , 1989

conduct as a Sūfî guide. Sabzawari's life was extremely simple; he lived in a small and humble dwelling, and his food and clothing were kept at the level of mere subsistence. When the Qâjâr king Nasir al - Dîn Shâh visited the philosopher, he was surprised by this great simplicity. Sabzawârî understood the king's surprise and recited this verse :

If the house is humble and dark , I shall give you a place to sit in my bright eyes.

As a master of theoretical philosophy and an exemplar of its practice, Sabzawâri continued to teach and to direct students for forty years. His death occurred in 1872.

Sabzawârî was a prolific and industrious scholar; he wrote many books, both in Arabic and Persian, on logic, philosophy, theology and mysticism. Besides these he wrote a volume of persian poetry and a commentary on the *Mathnawi* of the great Persian mystic - poet, Jalâl al - Din Rûmî.

The most famous of Sabzawârî's writings is the *Sharh - i Manzumah.* This work, written in Arabic, consists of a series of poems on the essential questions of philosophy with the author's own commentary. In a remarkable way, Sabzawârî has been able to gather and analyse in this work the ideas of many different schools of Islamic philosophy. The *Sharh - i Manzumah* has gained great popularity among students of religion aud philosophy in Iran where it is still used as a text - book. It is noteworthy that during the past 120 years at least five important commentaries have been written on this book and several lithographe editions of it have come out.

After the Islamic Revolution of Iran, Sabzawârî's philosophy has become more popular among the new generation. The first edition of the Persian translation of *The Metaphysics* of Sabzawârî by the late professor M. Mutahhari was a best seller among books published in the last ten years in Iran. This is mainly due to the fact that his philosophy is a combination of the rational thinking of Avicenna, the illuminationist philosophy of Suhrawardi and the Mysticism of

phical tradition. They not only considered philosophy an independent discipline but also applied philosophical argumentation to other disciplines. Grammarians of Basra employed Greek logic in their disputations; the Mu'tazilî commentators depended upon philosophical reasoning for their rigorous interpretation of the Qur'an; and underlying the principles of Islamic Jurisprudence, employed by legal scholars, there is a careful philosophical reasoning.

It is generally assumed that Islamic philosophy ended with the death of Ibn Rushd (Averroes). What died with Ibn Rushd, however, was the predominant Greek Aristotelian system in Islamic thought. What lived on and flourished in Iran was philosophy in a new form - The philosophy of hikmat which could be expressed as transcendental wisdom.

The most famous representatives of the school of hikmat are Mîr Dâmâd, Sadr al - dîn Shîrazî, Abd al - Razzâq Lâhîgî and Sabzâwarî.

Mullâ Hâdî Sabzawârî, the greatest of Persian philosophers and mystics of the nineteenth century, was born in the year 1797 in Sabzawar. This ctiy, situated between Tehran and Mashhad in the province of Khurasan, was famous as a centre of learning and scholarship for centuries. Sabzawârî began his studies when only seven years old and completed his education in Persian, Arabic grammar and rhetoric at a very early age. In order to pursue his studies in theology and jurisprudence he went to the city of Mashhad, where he remained for five years. From there, hearing of the fame of Mullâ Ali Nürî as a master of philosophy, he went to Isfahan to study under him. Isfahan, it should be noted, was at that period a major centre for Islamic studies, especially philosophy and logic. Sabzawârî remained for eight years in Isfahan, where he completed the rational part of Islamic studies. Then he returned to Sabazawâr and began to teach in a *madrasah.*

After a few years his fame became so great that disciples from all over Iran, as well as from India and the Arab world, came to the small city of Sabzawâr o t benefit from his vast knowledge and also to benefit from his personal

In the name of God

Preface

From earliest times the people of Iran were interested in rational argumentation and philosophical discussions. In Zoroastrian literature there are frequent instances of the discussion of religious problems through philosophical reasoning. Jundî Shâpûr, founded in the third century A. D., was an important academic center not only for the study of medicine and mathematics, but also philosophy. It is known, for example, that in 526 A. D., when the Academy of Athens was closed by the Emperor Justinian, six Greek scholars took refuge in Iran at Jundî Shâpûr, among whom was the neo - Platonist Simplicius.

After the advent of Islam, philosophical studies continued to flourish, and philosophical argumentation became an important tool for exegesis of the Qur'an. Although in the Qur'an there are no philosophical allusions, the commentators, most of whom were Iranians, read philosophical meanings into parts of it. For example, the verse which reads «Call to the way of the Lord with wisdom (hikmat) and goodly exhortation (maw'iza) and argue with them in the best manner» has been interpreted as meaning that the Prophet has been ordered to use first, demonstration, then rhetoric and finally dialectic argumentation. The word «Philosophy» is not found in the Qur'an, but the word hikmat (wisdom) occurs often, and has been interpreted as meaning philosophical reasoning.

Islamic philosophy developed more fully in Iran, because Shî'ism unlike other Islamic sects, relies more on speculative reasoning than on simply following tradition. Whenever speculation and tradition contradict each other, the Shî'a interprets tradition in the light of reason.

When the writings of the Greek philosophers were translated into Arabic, Iranian scholars were among the first to give close attention to the Greek philoso-

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part II:'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999; second edition).46

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's kitâb al-Qabasât), edited by Hâmîd Naji Isfahâni, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwîm al-Imân, with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Alî Nûrî, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtim al-Râzî (d.934 A.D.)

Kitâb al-Islâh, prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

Hudûth al-'Âlam and ***al-Hukûmat***, edited by M. Mohaghegh with Franch Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -)

al-Dirâsat al-Tahlîlîyya, Analytical Studies on ***The Spiritual Physic*** of Râzî in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Hizarupansad Yâddasht, one thousand and five handred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]

44. al-Zahrawi (fl. 1th century)

Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]

45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]

46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)

The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]

47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)

Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]

48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]

49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)

al-Manâhij fi al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqi (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitab al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi 'ashar, with two commentaries: ***al-Nafi yawm al-hashr*** and ***Miftah al-bab***, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian).

Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(2)

34. ***Du faras-namah-yi manthur wa manzum***, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student's Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

Athar va ahya' (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).25

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).29

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi. (Tehran, 1981).26

25. I. Juvayni (1028-1085)

al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).27

26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)

Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled ***Jam-i jahan-numay***, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).15

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).30

28. Martin J. McDermott.

The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).35

29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).36

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20

16. A.'Amiri (d. 992)

al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the ***Fusus*** by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

Kashif al-asrar,Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

6. ***Collected Papers on Logic and Language***, edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).8

7. A. Badawi.

   Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13

8. A. Zunuzi (d. 1841).

   Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18

9. M. Mohaghegh.

   Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English Introduction by J.Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17

10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).

    Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvatian, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16

11. Mir Damad (d. 1631)

    al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7

12. H.M.H. Sabzavari.

    Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics', translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977; second edition Tehran, 1983).10

13. ***Henry Corbin Festschrift***, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

   Sharh-i ghurar al-fara'id or ***Sharh-i manzumah***, Part I: 'Metaphysics', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969; second edition 1981).1

2. ***Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism***, edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).4

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

   Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).2

4. N. Razi (fl. 13th century).

   Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).6

5. M. Mohaghegh.

   Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi, (Tehran, 1974).14

---

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.

XXXXVI

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999

ISBN 964-5552-12-5



Institute of Islamic Studies



McGill University
MONTREAL CANADA

University of Tehran
TEHRAN IRAN

SHARH-I GHURAR AL-FARÂ'ID

OR

SHARH-I MANZÛMAH-I HIKMAT

BY

Hajj Mullâ Hâdî SABZAWÂRÎ

1797/98-1872 A. D.

Part Three

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Second edition

Tehran 1999

In The Name of God

To Commemorate the 30th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969

SHARH-I GHURAR AL-FARÂ'ID

OR

SHARH-I MANZÛMAH-I HIKMAT

BY

H. M. H. SABZAWÂRÎ

SPECULATIVE THEOLOGY

Edited by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999